



# МОДУСИ СВІТІВ

**ГРИГОРІЯ  
СКОВОРОДИ**

Державна  
наукова  
установа



**Енциклопедичне  
видавництво**



ДЕРЖАВНА НАУКОВА УСТАНОВА  
«ЕНЦИКЛОПЕДИЧНЕ ВИДАВНИЦТВО»

# МОДУСИ СВІТІВ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

(до 300-річчя від дня народження Г. Сковороди)

ЗБІРНИК СТАТЕЙ

Київ 2022

УДК 1(477)(092)  
М74

*Рекомендовано до друку Вченою радою  
Державної наукової установи «Енциклопедичне видавництво»  
(Протокол № 5 від 26 жовтня 2022 р.)*

*На фронтиспісі:*  
Григорій Сковорода. Художник Григорій Зорик, 2011

**М74 Модуси світів Григорія Сковороди** (до 300-річчя від дня народження Г. Сковороди): збірник статей / Упоряд., заг. ред. д. і. н., проф. Киридон А. М. Київ : Державна наукова установа, «Енциклопедичне видавництво» 2022. 216 с.

**ISBN 978-966-97385-9-2**

Багатогранний та контрарверсійний характер творчого доробку Григорія Сковороди, створеного на зламі епох, на межі середньовічної та новочасної філософських традицій, викликає незмінний інтерес дослідників. Філософська спадщина Григорія Сковороди охоплює найрізноманітніші аспекти людського життя: науку, релігію, культуру, мистецтво тощо. У пропонованому збірнику Читачеві пропонується кілька авторських візій відчитаних ракурсів світів Г. Сковороди. Сподіваємося, що пропонований збірник стане в пригоді фахівцям, всім, хто цікавиться творчістю Григорія Сковороди та спонукатиме до глибшого осмислення контрапунктів світів українського філософа.

**ISBN 978-966-97385-9-2**

©Державна наукова установа  
«Енциклопедичне видавництво», 2022

## ЗМІСТ

Поліфонія просторів Г. Сковороди (передмова) (Алла Киридон) .....	6
Сковорода Григорій Савич (штрихи до біографії) (Леонід Ушкалов) .....	11
«Духовна алхімія» Григорія Сковороди (Костянтин Родигін).....	35
Соціально-філософські аспекти у творах Григорія Сковороди (Віталій Білецький) .....	50
Мотиви індивідуальної самоідентифікації людини у творах Григорія Сковороди (Віталій Білецький).....	57
Мистичні джерела богопізнання Григорія Сковороди (Богдан Завідняк) .....	65
Есхатологічна спрямованість філософії Г. С. Сковороди (Віталій Білецький) .....	80
Алхімічні ідеї, принципи та символи у творчості Григорія Сковороди (Костянтин Родигін, Михайло Родигін) .....	87
Натурфілософія, природознавство та алхімія у творах Григорія Сковороди (Костянтин Родигін, Михайло Родигін) .....	116
Мудрість або софія у творчості українських письменників барокової доби (Максим Меркулов) .....	137
Григорій Сковорода і Лесь Курбас: у пошуках внутрішньої людини (Валентина Соболев) .....	147
Архітектура України в епоху Григорія Сковороди (Віктор Вечерський) .....	159

## Передмова

### ПОЛІФОНІЯ ПРОСТОРІВ Г. СКОВОРОДИ

*«Скільки б ми не пізнавали людину  
та її творчу діяльність, в ній завжди  
залишається те, про що ми не відаємо і  
навіть не самоусвідомлюємо»*

**Сергій Кримський**

Григорій Сковорода — феномен української та світової культури (філософської, етичної, естетичної, поетичної, педагогічної, музичної тощо), який «єднає давній і новий час у нашій культурі, європейську й українську інтелектуальну думку, своєю символічною формою думки долає час і набуває брендності в сучасному дискурсі»<sup>1</sup>.

У 2022 р. виповнюється ювілейна 300-літня річниця від дня народження найславнішого українського філософа, мислителя, гуманіста, просвітителя, поета, письменника, лінгвіста, педагога, музиканта — Григорія Савича Сковороди (1722–1794).

Сковородинознавство нараховує огро́м різнотематичних досліджень: філософський і літературний спадок (численні філософські твори: трактати, притчі, бесіди, діалоги, переклади, листи; художні збірки «Сад божественних пісень» і «Байки Харківські» та ін.), життєвий і творчий шлях Г. Сковороди були об'єктом досліджень філософів, істориків, літературознавців, краєзнавців, письменників. Про його життя та творчість написано тисячі наукових праць у всьому світі, його твори багаторазово видавалися не лише в оригіналі, але й у численних перекладах, а сам він став знаковою фігурою для багатьох видатних діячів культури. Бібліографія його творів та творів про нього становить понад дві тисячі позицій,

---

<sup>1</sup> Усатенко Г. О. Про Григорія Сковороду, ідентичність і давню літературу // Дивослово. Сковородиніана ХХІ ст.: міждисциплінарні студії. 2013. № 5. С. 47.

які наведені шерегами на сторінках численних довідково-бібліографічних видань<sup>2</sup>.

Йому судилася першість у багатьох сферах вітчизняної культури. Він перший з українських інтелектуалів і митців здобув всесвітню славу. Став першим байкарем і поетом-ліриком у нашій літературі. Його просвітницька діяльність сприяла відкриттю першого в Україні Харківського університету, а також залучила фольклор в українське письменство. Сковорода став одним із основоположників екзистенційної традиції у філософії й мистецтві. На перехресті двох епох в українській літературі — бароко й романтизму — Сковорода реалізував себе як глибокий мисленник, поет, перекладач, педагог, богослов<sup>3</sup>. За словами Л. Ушкалова, Сковороду розглядають і як фундатора філософського кордоцентризму, і як одного з найяскравіших європейських містиків Нового часу, і як найбільшого після Отців церкви християнського філософа світу, і як чоловіка, що вторував власне східнослов'янську стежину осягнення реальності. Всі його твори перейняті пристрасним закликком, зверненням до кожної особистості, стати істинною Людиною. Основним об'єктом уваги мислителя є духовний світ людини, з'ясування умов, за яких стає можливим досягнення Правди і Справедливості, Шастя і Волі. У його філософії доволі зріло, виразно, прозріло виявилися такі специфічні основні риси української світоглядної ментальності, як антеїзм («сродність» Людині всього світу), екзистенціальність (орієнтованість на неповторне у своїй окремішності людське існування, себепізнання, плюралістичність і водночас діалогічна гармонійність реальності), кордоцентризм («серце — всьому голова»).

---

<sup>2</sup> Григорій Сковорода: Біобібліогр. / Укл.: Беркович Е. С., Ставинська Р. А., Штраймиш Р. І.; Харків. ун-т ім. Г. Сковороди. Харків : Вид-во Харків. ун-ту, 1968. 183 с.; Григорій Сковорода: Бібліогр. 2-е вид., випр. і допов. / Укл.: Е. С. Беркович, А. В. Дашковська, В. Д. Прокопова та ін. / Харків. ун-т ім. Г. Сковороди. Харків : Вид-во Харків. ун-ту, 1972. 203 с.; Григорій Сковорода: 1722–1794: Бібліогр. покажч. / Укл.: Г. Гамалій, В. Шевченко. Київ : Парламент. б-ка України; Нац. музей літ. України, 2002. 136 с.; Два століття Сковородіани: Бібліогр. довідник / Л. Ушкалов (авт.-уклад.). Харків : Акта, 2002. 528 с.; Григорій Сковорода (1722–1794) : в 3 вип. Переяслав-Хмельницький : Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди, 2009–2012; Григорій Сковорода: філософія життя і творчості «українського Сократа». Харків : Харківський національний педагогічний університет ім. Г. С. Сковороди, 2019. 128 с. та ін.

<sup>3</sup> Безлюдна О. М., Смішко О. В. Учителі життя. Григорій Сковорода як гасло часу. URL: <http://cls.ks.ua/chitacham/virtualni-vistavki/skovoroda>



Український мислитель Дмитро Чижевський писав: «Може, ні про одного філософа у світі не висловлено таких розбіжних думок, як про Скороду. Тепер є не менш, ніж 250 великих та малих праць, присвячених Скороді, який, як це загально визнано, є найцікавіша постать історії українського духу»<sup>4</sup>. Дійсно, постать Григорія Скороди ще за життя вабила незвичністю, була овіяна таємницями, домислами, вигадками. Його дивовижне життя мандрівного поета й учителя мудрості, сміливість думки та щирість почуттів, виявлені ним у пошуках осягнення життєвого шляху, проповідницький пафос і духовне осмислення світу, відвертість у розмислах про істинний сенс буття людини тощо, — все це створювало оригінальний образ мислителя. Своїми поглядами дивував своїх сучасників, здивував він їх і смертю. Помер бідним безпритульним мандрівником, та здобув популярність, любов і глибоку пошану, яку мав як за життя, так і після смерті.

З нагоди 150-річчя з дня смерті мандрівного філософа «старчика» Григорія Савича Скороди Ю. Русов зауважив: «Його вчення, як це часто буває з великими мудрецами, що випереджають своїх сучасників на століття, стає в наші часи, що ми нині переживаємо, особливо сучасним і актуальним для всіх тих, що «алчуть і жаднуть правди» і то Правди не тієї, що нам накидають всякі політичні партії, а відвічної Правди, яку людство призабуло в своїй метушні за тимчасові блага... В наші часи його твори особливо цінні, бо він звертає нашу увагу не на тимчасові речі, а на вічні, вчить нас цінити людину, себто ту вищу істоту, яка захована в кожному з нас»<sup>5</sup>. Філософія Григорія Скороди і сьогодні оприсутнюється, втілюється у духовній настанові до самозаглиблення, самопізнання, прагнення до суверенності внутрішнього життя. Філософська спадщина Григорія Скороди багатогранна та є важливим вузловим пунктом у розвитку філософської думки в Україні, охоплює найрізноманітніші аспекти людського життя: науку, релігію, культуру, мистецтво. А поряд з тим лишає для нащадків загадковий образ дивака-любомудра, мрійника, шукача і байкаря, який міг народитися тільки в мандрах. М. Попович наголошував на тому, що одним із джерел «інтелектуального неспокою» Г. Скороди є

---

<sup>4</sup> Чижевський Д. Історія української літератури: Від початків до доби реалізму. Тернопіль : Феміна, 1994. С. 5.

<sup>5</sup> Русов Ю. Український філософ Григорій Савич Скорода (Учитель мудрости й духового сприймання світу) // Земля. 29.10.1944. URL: <https://zbruc.eu/node/93673>

саме вічність, образи якої йому найповніше репрезентувала антична філософія<sup>6</sup>.

З огляду на велич постаті та той великий інтерес до Сковороди, що існує сьогодні в Україні та світі, Верховна Рада України ухвалила постанову «Про відзначення 300-річчя від дня народження Григорія Савича Сковороди» у 2022 році. Спадщина Сковороди «належить до визначних надбань вітчизняної культури, а його ім'я зайняло помітне місце в ряду видатних діячів минулого, які збагатили філософську думку та художню літературу України. У свідомості сучасників та нащадків Сковорода постає як мандрівний філософ-вільнодумець, вчитель, який був передвісником нової епохи — епохи українського романтизму», — йдеться у пояснювальній записці до проекту постанови. З метою увічнення пам'яті мислителя, Парламент запропонував «Укрпошті» видати серію поштових марок до 300-річчя Сковороди, а Національному банку України рекомендували виготовити і ввести в обіг спеціальну ювілейну монету.

Багатогранна творчість діяча закорінена в українській культурі та водночас поєднана з інтелектуальною традицією інших країн. Григорій Сковорода якісно розвинув та підніс у рівень з тогочасними західноєвропейськими зразками українську філософію, педагогіку, літературу. Захоплює багатогранність таланту митця, його всебічна ерудованість: знання мов, поезики, риторики, античної та нової філософії, різних видів мистецтва. Дослідники життя і вчення Григорія Сковороди сходяться на тому, що «Варсаві якимось чином вдається залишатися близьким і сучасним для нових поколінь, попри те, що вже змінилося кілька епох. У кожній новій генерації знаходяться люди, які мають Сковороду «за свого», люблять його як друга і шанують як учителя»<sup>7</sup>.

Колектив Державної наукової установи «Енциклопедиче видавництво» запропонував авторам, які займаються творчістю Г. Сковороди, надати статті для укладання ювілейної збірки на пошану мислителя. Відтак до пропонованого збірника увійшли й оригінальні тексти, й тексти статей, вже оприлюднених у той чи інший спосіб (відповідно зазначено видання,

---

<sup>6</sup> Попович М. В. Григорій Сковорода на тлі філософсько-релігійних рухів своєї доби // Наукові записки НаУКМА. Серія: Гуманітарні науки. 2003. Т. 22. Ч. 1. С. 91–103.

<sup>7</sup> Штогрін І. Григорій Сковорода. Український філософ, якого досі вітають із днем народження // Радіо Свобода. 2020. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/skovoroda-savych-filosof-den-narodzheniya/30982195.html>

де статті було видруковано вперше). Читачеві пропонуються авторські візії відчитаних ракурсів світів Г. Сковороди к. філос. н., доц. *Віталія Білецького*, к. архіт. *Віктора Вечерського*, д. філос. н. *Богдана Завідняка*, *Максима Меркулова*, к. філос. н. *Костянтина Родигіна*, к. хім. н. *Михайла Родигіна*, д. філол. н., проф. *Валентини Соболю*, д. філ. н., проф. *Леоніда Ушкалова*.

Сподіваємося, що пропонований збірник стане в пригоді фахівцям, всім, хто цікавиться творчістю Григорія Сковороди та спонукатиме до глибшого осмислення контрапунктів світів українського філософа.

*Доктор історичних наук, професор,  
в. о. директора Державної наукової установи  
«Енциклопедичне видавництво»  
Алла КИРИДОН*

## СКОВОРОДА ГРИГОРІЙ САВИЧ<sup>1</sup> (штрихи до біографії)

**Сковорода́ Григо́рій Са́вич** (03.12.1722, містечко Чорнухи, тепер смт Лубенського району Полтавської області, Україна — 09.11.1794, слобода Пан-Іванівка, тепер с. Сковородинівка Богодухівського району Харківської області, Україна; похований у с. Сковородинівка) — філософ, письменник, поет, педагог, ключова постать літератури українського *бароко* та філософії *Просвітництва*.

### Життєпис

Походив із простої козацької сім'ї. З 7 років навчався у місцевій дяківській школі.

Восени 1734 вступив до *Києво-Могилянської академії*. Послідовно пройшов класи фари (вивчення латинської, польської, слов'янської мов, 1734–1735), інфіми (етимологія, *синтаксис* латинської мови, арифметика й *катехизис*), граматики та синтаксими (стилі латинської ораторської прози, латинська поезія, усі — в 1735–1738), *поетики* (1738–1739, тоді ж розпочав вивчення грецької, німецької та гебрейської мов), *риторики* (1739–1740). *Філософію* вивчав у 1740–1741 під орудою префекта академії *Михайла Козачинського*.

Восени 1742 пройшов випробування у церковному співі в м. Глухові, став співаком (альтистом) придворної *капели* імператриці *Єлизавети Петрівни*. Відтоді й до кінця серпня 1744 мешкав у містах Санкт-Петербурзі та Москві.

Наприкінці літа 1744 Сковорода у складі почту імператриці Єлизавети прибув до м. Києва. Тут звільнився з капели в чині «придворного уставщика» (*регента*) і відновив своє навчання в класі філософії Києво-Могилянської академії.

---

<sup>1</sup> Статтю опубліковано на порталі «Великої української енциклопедії» (оформлення збережено): Ушкалов Л. В. Сковорода, Григорій Савич // Велика українська енциклопедія. URL: <https://vue.gov.ua/Сковорода, Григорій Савич>

1745 у складі Токайської комісії генерал-майора Ф. Вишневського виїхав до Угорщини. Упродовж наступних п'яти років здійснив поїздки до Австрії, Словаччини, Польщі (можливо, побував також в Італії, Чехії та Німеччині). Перший біограф Сковороди М. І. Ковалинський стверджував, що в містах Будапешті, Відні, Братиславі тощо філософ продовжував своє навчання, приятелював з багатьма освіченими людьми. Світоглядно значущою стала мандрівка до м. Галле (тепер Німеччина) — важливого центру протестантської філософії та *богослів'я*.

У жовтні 1750 Сковорода повернувся до м. Києва. Наприкінці 1750 або на початку 1751 був запрошений переяславським єпископом Никодимом Срібницьким до місцевого колегіуму (див. *Переяславський колегіум*) на посаду вчителя поетики. Проте викладання Сковородою поетичного мистецтва посутньо відбігало від засад, узвичаєних у старій українській школі. Після відмови виконати ухвалу консисторського суду «викладати так, як заведено» був звільнений (травень–червень 1751).

Восени 1751 знову повернувся до Києво-Могилянської академії, почав слухати курс *богослів'я* (не завершив) у префекта академії ієромонаха *Георгія Кониського*.

Щонайпізніше восени 1753 за рекомендацією Київського митрополита *Тимофія Щербацького* став вихователем старшого сина (Василя) бунчукового товариша Степана Томари й вирушив до с. Коврай (тепер Золотоніського району Черкаської області). До літа 1759 замешкав у маєтку як вихователь (за винятком кількомісячної вимушеної перерви в 1755, під час якої разом із *Володимиром Каліграфом* здійснив подорож до м. Москви та Троїце-Сергієвої лаври).

Від серпня 1759 на запрошення білгородського та обоянського єпископа Йоасафа Миткевича викладав поетику в *Харківському колегіумі*. Після закінчення 1759–1760 навч. року відмовився прийняти чернечий *постриг*, покинув колегіум і близько двох років мешкав у с. Стариця (тепер Вовчанський район Харківської області).

Навесні 1762 повернувся до м. Харкова. Тут познайомився зі студентом класу богослів'я М. Ковалинським (той став улюбленим учнем, найближчим приятелем і біографом Сковороди). У вересні 1762 — червні 1764 викладав у колегіумі курси синтаксими та грецької мови. Через неприхильне ставлення нового церковного керівництва, а також ректора *Йова*

*Базилевича*, змушений був залишити заклад. Про життя Сковороди з осені 1764 до липня 1768 відомостей обмаль.

1768–1769 за призначенням харківського генерал-губернатора Євдокима Щербиніна працював викладачем катехизису у «додаткових класах» Харківського колегіуму, проте навесні 1769 був звільнений. Відтоді аж до кінця життя Сковорода перебував у мандрах.

Пішки обійшов Слобідську Україну. Окрім м. Харкова, часто відвідував міста й містечки *Бабай, Валки, Великий Бурлук, Ізюм, Куп'янськ, Острогозьк* (тепер РФ), *Охтирку*, села *Гусинку* (тепер Куп'янського району Харківської області), *Пан-Іванівку, Липці* (тепер Харківського району Харківської області), *Маначинівку* (тепер Миргородський район Полтавської області). Здебільшого зупинявся в маєтках слобідсько-української *шляхти* (Донців-Захаржевських, Земборських, Каразіних, Квіток, Ковалевських, Мечникових, Сошальських, Тев'яшових) або в келіях *монастирів* (Курязького, Охтирського, Сумського, Святогірського, Сінніанського та ін).

1770 відвідав м. Київ, провів близько трьох місяців у *Київській пустині*.

1771–1772 на запрошення полковника Степана Тев'яшова мешкав у м. Острогозьку та слободі Таволзькій (тепер РФ).

Свою останню мандрівку (незадовго до смерті) Сковорода здійснив у с. Хотетове — маєток М. Ковалинського. Пробувши там три тижні, філософ попросив друга «відпустити його в любу Україну, де він дотепер жив і хотів померти».

На могилі заповідав написати: «Мір ловил мене, но не поймал».

## Творчість

Сковородинські пісні, *байки, діалоги, трактати, притчі, листи* завершують добу українського *бароко*, а водночас і барокову літературу всієї Європи.

Переважна більшість творів філософа збереглася в *автографах*, деякі — в автографах та списках, окремі — лише в списках. Тільки притча «Убогий Жайворонко» невідома ні в автографі, ні в списку.

## Корпус текстів

Реєстр своїх творів Сковорода подав у листі до М. Ковалинського від 26.09.1790, де назвав 13 діалогів і трактатів («Наркісс», «Асхань», «Разговор пяти путников...», «Алфавит», «Кольцо», «Разглагол о древнем мірѣ», «Жена Лотова», «Брань архистратига Михаила...», «Silenus Alcibiadis», «Бесѣда 1-я...», «Бесѣда 2-я...», «Бесѣда, нареченная двое», «Потоп зміин»); притчу «Убогий Жайворонок» та 7 перекладів («О старости» Цицерона, «О смерти», «О Божіи правосудіи», «О храненіи от долгов», «О спокойствіи душевном», «О возжелѣннн богатства» Плутарха, «Ода о уединеніи» фламандського поета 17 ст. Сідеруна ван Гесе). Поданий реєстр не є вичерпним. Філософ не згадав тут циклів «Сад божественных пѣсней» та «Басни Харьковскія», трактату «Начальная дверь...», діалогу «Пря бѣсу со Варсавою», притчі «Благодарный Еродій», листів (близько 130) та деяких перекладів.

Структура корпусу творів Сковороди така.

Під мовним оглядом виділяють три частини:

1) тексти, писані книжною українською або церковнослов'янською мовою (88,4 %), — усі діалоги, трактати, притчі, прозові байки, майже всі переклади, 69,3 % корпусу поезій, 48,3 % листів;

2) латиномовні тексти (11 %) — понад половина (51,3 %) листів та 30,6 % поезій;

3) грекомовні тексти (0,6 %) — короткий лист до Ковалинського та кілька *enigram*.

Оригінальні тексти в складі корпусу творів Сковороди становлять 92,6 %, а переклади — 6,9 % (0,5 % припадає на філологічні нотатки — «Excerpta philologica»).

Під жанровим оглядом корпус оригінальних творів Сковороди постає таким: 55 % припадає на філософські діалоги, 19,7 % — листи, 7,5 % — трактати, 6 % — різноманітні віршовані жанри, здебільшого духовну *лірику*, 4 % — притчі, 3,2 % — прозові байки, 4,6 % — все інше.

## Мова творів Сковороди

Характерною для української барокової традиції була й мова творів Сковороди. Письменник, який у побуті говорив «по-українському», писав

свої твори або латиною, або барвистою мовною сумішкою (лат. *lingua mixta*), котра перегородом не раз викликала закиди на його адресу. Сковородинська *lingua mixta* дуже відрізняється від російської мови харківських літераторів-українців 18 ст. Поруч з українськими словами Сковорода, наприклад, часто вживає їхні чужомовні відповідники, переважно церковнослов'янські та російські, незрідка у творах Сковороди зринають контаміновані форми («взглянь», «возшумлять», «неколи», «подойшли», «чтось»). Зрештою, сам Сковорода, який знав декілька мов і здобув ґрунтовну філологічну освіту, мав підстави вважати свою «мову з письма» за українську (за підрахунками В. Передрієнка, 84 % слівформ «Саду божественных пѣсней» під оглядом лексики та словотвору співвідносні з утвореною на говірковому ґрунті новою українською літературною мовою).

Живомовна стихія виявляється в Сковороди й на рівні *лексики*, і на рівні *фонетики* та *граматики*, і на рівні *синтаксису*.

Мова сквородинських творів дуже барвиста також з огляду на *рясні фразеологізми* (*ідіоми*, *приказки* та *прислів'я*, крилаті фрази, сталі порівняння тощо). Сковорода подає їх кількома мовами: книжною українською, церковнослов'янською, латинською та грецькою.

Основними джерелами сквородинської фразеології був український та чужий *фольклор*, твори стародавніх грецьких та римських авторів, інскрипції в емблематичних енциклопедіях, але щонайперше — церковнослов'янська *Біблія*.

## Поезія

Основну частину корпусу творів Сковороди (94 %) обіймають прозові тексти, однаке свою літературну творчість він розпочинав як поет.

До корпусу його поезій належить цикл «Сад божественных пѣсней, прозябшій из зерн Священнаго Писанія» (збірка з 30-ти «пісень», 1753–1785, автограф не зберігся), ціла низка окремих творів, поезії, що входять до складу листів та діалогів (найрясніше поетичних вкраплень містить «Брань архистратига Михаила со Сатаною»), тощо. Частина поезій «Саду...» покладена на музику, очевидно, самим Сковородою. «Пѣснь 10-я», «Пѣснь 13-я» і «Пѣснь 18-я» уже за життя поета ввійшли до репертуару українських *кобзарів* та лірників під назвою «Сковородиних псалмів», чи



«сковородинських веснянок». Поет створив чи не найліпшу в українській метафізичній ліриці набожну пісню про світове «різнопуття», а власне — про «ліву», погибельну, та «праву», спасенну, дороги людського життя.

Перебуваючи у містах Санкт-Петербурзі та Москві (1742–1744), Сковорода, за твердженням Г. Квітки-Основ'яненка, створив кілька духовних піснеспівів: «придворний» наспів літургійно-канонічної пісні «Іже херувіми», «Христос воскрес» та пасхальний канон «Воскресення день».

Початок літературної творчості Сковороди припав на «коврайський» період. Зокрема, написав кілька поезій, що перегадом увійшли до циклу «Сад божественных пѣсней»: 1-шу («Бойтся народ сойти гнить во гроб...»), 2-гу («Оставь, о дух мой, вскорѣ всѣ земляныи мѣста!...»), 19-ту («Ах ты, тоска проклята!...»), 25-ту («Ѣдеш, хочешь нас оставишь?...»), 26-ту («Поспѣшай, гостю, поспѣшай...») пісні, а можливо, і 3-тю («Весна любя, ах, пришла!...») та ін.; переклав віршоване послання поета Марка-Антуана де Мюре (1526–1585; Франція) «Ad Petrum Gerardium» (під назвою «O delicati blanda etc.») та гімн «In natali Domini» (під назвою «In natalem Jesu») тощо.

З перебуванням у с. Стариці пов'язують створення поезії «Голова всяка свой имѣет смысл...» [можливо, ще й «Не пойду в город богатый...» та «Ах поля, поля зелены...» (9-та, 12-та і 13-та пісні відповідно)].

У періоди викладання у Харківському колегіумі написав «Carmen», «Басню Есопову», можливо, також «Фабулу» («Ста ричок нѣкій Філарет в пустиннѣ...»), «In natalem bilogrodensis episcopi» та 27-му пісню «Саду...» «Вышних наук саде святой...» (усі — 1759–1760); перегадом — 5-ту («Тайна странна и преславна!...»), 6-ту («Вонми, небо и земля...») та 17-ту («Видя житія сего я горе...») пісні, а також кілька десятків латиномовних листів до М. Ковалинського, що належать до ліпших зразків епістолярного жанру в українській літературі. До «харківського періоду» відносять і низку поезій: «О покою наш небесный!...» (пісня 24-та), можливо, «Кто ли мене разлучит от любви твоей?...» (7-ма) та «Нелзя бездны окіана...» (11-та).

Власне, у цей період поетична творчість Сковороди добігла кінця. Перегадом він буде вдаватися до поезії зрідка, створивши трохи більше десятка віршів.

Загалом, Сковорода-поет звертався переважно до тих мотивів, які були найбільше популярні у метафізичній ліриці українського бароко: море світу, життя — дорога, світ як театр, свобода, людське «різнопуття».

Досить часто зринає в нього й мотив плинності світу та марності дочасного людського життя.

Серед христологічних мотивів — головують різдвяний та великодній, тісно пов'язаний із мотивом співрозп'яття (слова 7-ї пісні «Саду...»: «Сраспи мое ты тѣло, спригвозди на крест; / Пусть буду звнѣ не цѣлой, дабы внутрь воскрес»). Окрім того, у поезії Сковороди звучать мотиви спокою, щастя, рустикального раю, аскетичного змагання зі світом, плоттю й *дияволом*, Христової бідності тощо. Один раз (у поезії «De libertate») зринає і мотив «золотої вольності» (лат. aurea libertas) — поет змальовує образ *Богдана Хмельницького* як «батька вольності», Божого обранця, котрий виводить свій народ із чужинської неволі.

Під жанровим оглядом поезія Сковороди так само доволі барвиста: тут є різдвяні та великодні пісні-*канти*, епіграми, *елегії*, *панегірики*, привітальні вірші, зокрема генетліакони (вірші на уродини), духовні та світські *оди*, емблематичні поезії, віршовані *фабули*, байки та діалоги тощо.

Водночас Сковорода був одним із найрадикальніших реформаторів українського вірша за всю його історію: жоден український поет 17–18 ст. не користався так рясно неповними *римами*; на відміну від класичної української силабічної поезії (що культивувала тільки жіночі рими) часто послуговувався чоловічими римами; не мало паралелей особливе розмаїття строфіки тощо.

### Філософсько-богословські твори

У всіх своїх творах (і оригінальних, і перекладних) Сковорода постає передусім філософом та богословом. Мислителя часто й називали «філософом-богословом» (Д. Багалій), «філософом-теософом» (Д. Олячин), «вільним церковним мислителем» (В. Зеньковський); вказували на те, що «наука Сковороди про мікрокосмос» забарвлена «не натурфілософічно, але етично та релігійно» (Д. Чижевський), а його «інтуїтивна онтологія» має у власному підложжі православну віру (С. Шерер).

На думку Сковороди, «Христова філософія» — це не що інше, як головна мета дочасного людського життя, котра «устрѣмляет весь круг дѣл своих на тот конец, чтоб дать жизнь духу, благородство сердцу, свѣтлость мыслям...». Бути філософом означає, зрештою, «посвятиться Богу», тобто

вільно шукати його «в натурѣ и в книгах». Самі слова «філософія», «богословіє», «боговѣдѣніє», «богознаніє», «богомысліє» означають для нього одну й ту саму «всезагальну науку» про людське щастя, що є справою «апостолов, пророков, священників, богомудрых проповѣдников и просвѣщенных христіанских учителей...». Оцій «справжній» філософії Сковорода протипокладав «дурномудріє» (грец. *μωροσύνη*), що перешкоджає «філософствовать по Христѣ...».

Окрім того, філософія була для Сковороди ще й певним трибом життя. Про Сковороду здавна говорили, що він жив так, як учив, а вчив так, як жив (за словами А. Товкачевського, якраз життя Сковороди і є його найліпшим філософським твором).

Таке розуміння єства філософії обумовлювало й відповідний стиль думання та письма, зокрема нехить Сковороди до систематичного викладу онтологічної, епістемологічної, етичної та іншої проблематики (саме це дало Д. Багалієві підставу стверджувати, що узвичаєний поділ творів Сковороди на філософсько-богословські та власне літературні має суто умовний характер). Перегодом на цій особливості творів Сковороди будуть наголошувати й інші дослідники його спадщини. Єдність поезії та філософії у творах Сковороди засвідчує, зокрема, його звернення до жанрів «сократівського» діалогу, візії, солілоквія, езопівської байки або й те, що у своїх поезіях та байках письменник повсякчас розробляє філософські теми, а у філософських жанрах рясно вживає різноманітні образи.

Улітку 1769, мешкаючи в с. Гужвинському (тепер Чугуївський район Харківської області), Сковорода написав свій перший філософський діалог «Наркісс. Разглагол о том: узнай себе»; перегодом тут-таки уклав діалог «Симфонія, нареченная Книга Асхань...», а також перші 15 байок циклу «Басни Харьковскія».

На 1770-ті припав найплідніший період його творчості. За короткий час створив відразу шість філософських діалогів: «Бесѣда 1-я, нареченная Observatorium (Сіон)», «Бесѣда 2-я, нареченная Observatorium specula (еврейски — Сіон)», «Діалог, или Разглагол о древнем мірѣ», «Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни», «Кольцо», «Разговор, называемый Алфавит, или Букварь мира» — рівно четверть усього корпусу своїх творів. Персонажами цих діалогів виступають і сам Сковорода, і його тамтешні приятелі, зокрема Панас Панков та Яків Долганський.

У першій половині 1774 (у с. Бабаях, тепер смт), філософ написав ще 15 езопівських байок та уклав збірку під назвою «Басни Харьковскія». Збірка не має паралелей в українській бароковій літературі. Попри те, що байка була добре знана в письменстві, саме Сковорода став «батьком» української байки, уперше потрактував її як самостійний літературний жанр філософського ґатунку. При цьому покликався на «стародавніх лубомудрців», передусім на *Сократа* (котрий, за переказом, під кінець життя завіршував декілька езопівських творів).

Байки самого Сковороди теж значною мірою засновані на езопівських сюжетах. Так, «Байка про ягня та вовка-флейтиста» є оригінальною переробкою сюжету про Вовка та Ягня; «Жаворонки» мають за основу сюжет Езопового «Орла і Черепахи»; «Навоз и Алмаз» — сюжет байки «Півень та перлина» тощо. На «Баснях...», особливо «бабаївського» циклу, виразно позначився досвід роботи Сковороди над філософськими діалогами, а їх мораль за стилістикою нагадує власне філософський текст. Філософською є також основна тема, якою переймається Сковорода-байкар, — «сродність» (див. «Жаворонки», «Колеса часовіи», «Орел и Сорока», «Голова и Тулуб», «Оселка и Нож», «Орел и Черепаха», «Собака и Кобыла», «Пчела и Шершень» та інші).

Сковородинські притчі «Благодарный Еродій» та «Убогий Жайворонок» (обидві — 1787) є своєрідним поєднанням байки та філософського діалогу. Присвятив їх передовсім проблемі виховання та «божевілній гонитві за світовою марнотою». У притчі «Убогий Жайворонок» Сковорода мовить не так про окрему людину, як про всю українську людність. Філософ ладен бачити в Україні останній відблиск «золотого віку», коли люди шанували Правду з власної волі, а не з примусу. Недарма персонажі цієї притчі розмовляють про те, як стародавня богиня справедливості Астрія знайшла собі останній прихисток в Україні. В есхатологічному сюжеті про боротьбу Правди з Кривдою Сковорода відводить своїй Вітчизні особливе місце. Назагал, притча «Убогий Жайворонок» — це алегорія про «сродність» українців до добра та їхню «несродність» до зла.

Вагоме місце у творчому доробку Сковороди посідають трактати: «Начальная дверь ко христіанскому добронравію» (1768, вступ дописано 1780), «Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сирѣчь Икона Алківіадская» (перша редакція — 1776, друга — 1780), «Книжечка о чтеніи Священнаго Писанія, нареченна Жена Лотова» (1780–1788). «Икона

Алківіадская» та «Жена Лотова» присвячені питанням біблійної *герменевтики*.

Проте основну частину корпусу творів Сковороди складають: «Наркісс. Разглагол о том: узнай себе» (1769), «Бесѣда, нареченная двое...» (1781), «Брань архистратига Михаила со Сатаною о сем: легко быть благим», «Пря бѣсу со Варсавою» (обидва — 1783), «Діалог. Имя ему — Потоп зміин» (1791) та ін. Більшість із них за своєю жанровою природою належить до т. з. сократівських діалогів. У пишних барокових формах Сковорода змальовує тут свої справжні розмови з друзями; філософсько-богословські міркування розгортаються на виразному побутовому, подієвому та психологічному тлі, помережані «інтермедійними» сценками. Письменник рясно вживає різноманітні образи, взяті, зокрема, з Біблії, грецької *міфології*, *емблематики*.

Так, діалог «Наркісс», що містить «розмови» про себепізнання («внутрішню людину»), невидиму природу Божого творива, людину як міру всіх речей, добро та зло, воскресіння та його містичну заповідь — Божу «іскру», часом називають першою пам'яткою оригінальної філософії в східних слов'ян (С. Шерер). До найяскравіших праць належить і «Алфавит, или Букварь мира» (1774, недарма на своєму найвідомішому портреті Сковорода тримає в руках книжку «Алфавит мира»). Саме в цьому творі філософ подав науку про «нерівну рівність», змалювавши людину в образі «посудини», наповненої божественним буттям; про «сродність» (до землеробства, вояцтва та богослів'я, які корелюють із трьома станами платонівської ідеальної держави).

Окрім «сократівських», Сковорода створив і два діалоги-солілоквії: «Брань архистратига Михаила со Сатаною» та «Пря бѣсу со Варсавою». В останньому філософ (вперше й востаннє) єдиним героєм твору виводить самого себе, а власну духовну борню пробує змалювати за допомогою об'єкту з ряду євангельської історії про спокушання *Христа дияволом* у пустелі. Пишна барокова містерія-візія постає «принципом індивідуації» тієї напруженої борні, що точилася в душі самого філософа.

### Основні ідеї

Прикметне для Сковороди органічне поєднання поезії, філософії, богослів'я й релігійно-містичних розважань, антитетично-символічний спо-

сіб думання спричинилися до того, що його основні ідеї викликали чимало різноманітних, інколи — цілком протилежних, присудів. Їх пробували трактувати і як вияв *абсолютного ідеалізму*, і як *дуалізм*, і як *пантеїзм*, та навіть як *матеріалізм*. Утім найбільш обґрунтованими та переконливими є спроби розглядати філософсько-богословські ідеї Сковороди в річищі християнського *неоплатонізму*.

Найперше Сковорода вчить про «дві природи» («натури») — видиму й невидиму, де видима, тобто *матерія*, — це не що інше, як тінь природи невидимої, істинної («правдивого начала»). Видиме й невидиме поєднане в будь-якій речі так, як людська та Божа природи в Христі; діалектика матерії й *форми* постає тут перманентним актом «творення з нічого», тобто безконечним процесом з'яви речей. Тим часом платонічний *універсалізм* Сковороди наскрізь пройнятий духовним досвідом *християнства*. Попри весь найгостріший дуалізм матерії та духу, *метафізика* Сковороди не знає чогось схожого на гностичну (див. *Гностицизм*) негацію природи — їй значно ближче святоотцівська традиція. Сковорода був схильний тлумачити *космос* як «інше» Бога, точніше, *Софії Премудрості Божої* — посередниці між Творцем та його розмаїтим творивом. У річищі *платонізму* Сковорода трактує й питання *естетики*. На його думку, прекрасне — це ідеї речей, а потворне — наслідок втрати ідеями тотожності собі, тобто наслідок їхнього віддзеркалення в мінливій матерії. Услід за *Платоном*, Сковорода міркує про містичну єдність правди, добра й краси.

Центральне місце у філософії Сковороди посідає проблема людини; питання *онтології*, естетики чи *гносеології* підпорядковані тут антропологічній проблематиці. У рамках самої сковородинської *антропології* головну роль відіграє поняття «внутрішньої людини», захованої в «зовнішній», як ідея в матерії. «Внутрішня людина» геть не схожа на зовнішню, а її оприявлення — не що інше, як «друге народження», «переображення» чи «воскресіння». «Внутрішня людина» наділена в Сковороди божественними рисами. Зрештою, це є Христос, в якому всі люди цілі й тотожні.

Міркуючи про «внутрішню людину», Сковорода зазвичай послуговується поняттям і водночас образом-символом «серце», що його можна трактувати як «невидиму природу» психічного життя. Слово «серце» зринає в його творах 1146 разів, на ньому заснована уся сковородинська антропологія. Сковорода трактував *серце* в найрізноманітніших стратегіях: і як неподільне осереддя душі, і як містичну галузку Божої *благодаті*, тобто

«сродність», і як думку, і як бездонну глибину (позасвідоме), і як арену споконвічної боротьби добра та зла. Сковорода зазвичай уважають чільним представником української «*філософії серця*», що з'явилася ще на початку 17 ст. (Кирило Ставровецький) і розвивалася перегодом у творчості М. Гоголя, П. Куліша, П. Юркевича та інших.

Побіч ідеї «двох природ», Сковорода часто говорить про «три світи». Наприклад, у діалозі «Потоп зміин»: «Суть же три мыры. Первый есть всеобщий и мыр обительный, гдѣ все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных мыр мыров и есть великий мыр. Другіи два суть частныи и малыи мыры. Первый мікро-козм, сирѣчь мырик, мирок, или челоуѣк. Вторый мыр символичный, сирѣчь Библиа». Сенс цієї думки, що йде ще від Філона й Климента Александрійського, полягає ось у чому: Бог об'явив себе в природі, людині та *Святому Письмі*, тобто природа, людське серце й Библия є трьома «книгами-світами», читаючи які, людина годна пізнати ество речей. Великий світ, або *макрокосм*, Сковорода уявляв безконечним у часі та просторі, але він цікавив філософа не сам по собі, а насамперед як корелят малого світу (*мікрокосму*), тобто людини, та Библиї. Звідси випливає й наріжне для Сковороди гасло «Пізнай себе!». Себепізнання трактують як «головний пункт сковородинської науки» (В. Білий), «коріння та стовбур... могутнього дерева, що його Сковорода плекав усе своє життя» (В. Ерн), справжнє «підложжя його мисленневих побудов» (Е. фон Ердман). Сковорода продовжував традиції української барокової літератури (*Віталія з Дубна, Касіяна Саковича, Антонія Радивиловського, Симеона Полоцького, Дмитра Туптала, Івана Максимовича*), де себепізнання зазвичай поставало провідною формою сходження людини до Бога.

Евдемонізм світобачення філософа обумовлював розгортання ідеї «Пізнай себе» найперше в перспективі «сродності», тобто проблеми узгодження людської волі із Божим промислом. «Сродність» є однією з основних тем усієї творчості Сковороди. Мабуть, найрельєфніше філософ окреслив це поняття в діалозі «Разговор, называемый Алфавит...», а також у циклі «Басни Харьковскія». Зокрема в байці «Пчела и Шершень» Бджола уособлює мудрого чоловіка, який пізнав свою «сродність», тобто закарбовану в серці галузку Божого промислу, вроджену Божу волю та його таємний закон, котрому підлягає все твориво. Тож мудрим чоловіком є той, хто збагнув спорідненість між своєю душею та тією справою, до якої вона

прагне (тоді це буде «сродна праця»), або між собою та іншою людиною (тоді народжується щира дружба).

На ідеї «сродності» засновуються й уявлення про «нерівну рівність», що спираються на два основні принципи: природовідповідність (кожна людина має йти за своєю природою) та етичний *плюралізм* (кожна людина обирає власний індивідуальний етичний шлях). Звідси випливає ідея «обоження» (θέωσις), чи «уподібнення до Бога». Сутогосно традиціям патристичної *містики*, Сковорода учить про те, що головним етичним завданням людини є спроба стати рівною Богові, оскільки «внутрішня людина» рівна «предвѣчному своєму отцу существом и силою».

Назагал, життя та творчість Сковороди підлягають основній містичній настанові — виходу людини за межі її власного єства й наближення до *Абсолюту*. Така настанова виразно позначилась і на стилі письменника. Сковорода немовбито цурався панівного в європейській літературі 18 ст. просвітницького стилю, виплеканого на засадах картезіанського *ratio*, тобто ясності, простоти й прозорості. Для стилю Сковороди характерні образність, яскраві *неологізми* («амуритися», «завертася», «ласкосердствуєт», «пустослава», «субботствуєт», «язіковредіє» тощо), напрочуд багата метафорика, нерозривно пов'язана з його символічною манерою тлумачення буття, гумор у несподіваних контекстах. Приміром, коли Сковорода пробує окреслити єство матерії, він накидає рясне мереживо метафор: абрис, ад, болван, ветошь, вздор, видимість, внѣшность, грязь, земля, идол, крушь, лжа, лом, маска, мечта, плоть, прах, предѣл, пустошь, ров, рухлядь, смѣсь, сон, суета, тварь, темница, тѣнь, тлѣнь, тьма тощо. Розмаїття «імен», віддзеркалюючи різні грані того чи того поняття, перетворює «дефініцію через метафори» на «царську дорогу» пізнання природи речей.

Сковорода відтак постав як один із найглибших новочасних містиків, фундатор української «філософії серця», мислитель, що вторував питомо східнослов'янську стежину осягнення реальності. Часом його оцінюють навіть як найбільшого після перших *Отців церкви* християнського філософа.

### Тлумачення Біблії та емблематика

Мистецтву тлумачення *Святого Письма* філософ присвятив низку своїх творів. Крім того, Сковорода повсякчас апелював до авторитету



Біблії, напружено роздумував над сенсом старозавітних і новозавітних сюжетів і образів. Назви багатьох сквородинських творів («Асхань», «Лотова дружина», «Потоп зміїний» тощо) пов'язані з Біблією, чи не кожна їхня сторінка рясніє біблійними цитатами й *ремінісценціями*. В автентичних творах Сковороди виявлено 2870 точних біблійних цитат (тобто 41%), 1336 неточних цитат (19,2 %), 1164 *парафрази* (16,6 %), а також 1623 *алюзії* та *ремінісценції* (23,2 %). Себе самого Сковорода часто називав не інакше, як «любителем священної Біблії» (недарма філософ охрестив її «коханкою», до якої він прийшов у 30-літньому віці і яка заволоділа ним цілковито, змусивши зректися всіх інших захоплень). В одному з листів Сковорода стверджував, що народився власне задля того, аби тлумачити Біблію.

Філософ прагне сприймати Біблію винятково у символічному ключі, не надаючи значення її буквальному сенсу. Навзаємна неузгодженість окремих біблійних віршів (чи навіть граматичних форм слів), невідповідність сюжетів Святого Письма вічним законам «блаженної натури», моральна уломність багатьох персонажів священної історії є для Сковороди незаперечним свідченням «фігуративної» природи біблійних текстів.

Основним джерелом для Сковороди була так звана Єлизаветинська, чи Синодальна, Біблія (виходила друком у 1751 у Москві та 1758 в Києві). Однак Сковорода послуговувався різними мовними версіями Святого Письма, міг подавати вірші слов'янською, грецькою і латиною (при цьому тільки слов'янська версія збігається з канонічним перекладом, тимчасом як грецька та латинська — відбігають від текстів *Септуагінти* й *Вульгати*).

У своїх творах письменник спирається майже на весь корпус біблійних текстів (загалом беручи, покликання на книги *Старого Завіту* складають 68,5 % від загального числа, а на книги *Нового Завіту* — 31,5 %). Зі Старого Завіту він не цитує тільки Третьої книги Макавейської та Третьої книги Ездри, а з Нового Завіту — Другого соборного послання св. ап. Івана та Послання св. ап. Павла до Филимона. З-поміж найбільш цитованих книг: Давидові псалми (1273 цитати, 18,2 % усіх покликань на Біблію); Книга пророка Ісаї (601); Книга Буття (483); Євангеліє від Матвія (391); Євангеліє від Луки (370); Євангеліє від Івана (350); Пісня над піснями (230); Соломонові притчі (229) тощо.

Вільність цитування Біблії цілком суголосна вільності сквородинських інтерпретацій тексту Святого Письма, які далеко вибігають за рамки узвичаєних у старому українському богослів'ї моделей біблійної гермене-

втики. Сковородинську біблійну ноєматику (тобто науку про сенси Святого Письма) і гевристику (науку про віднаходження цих сенсів) можна охарактеризувати, як усеосяжну алегорезу тексту Біблії.

Сковорода виокремив Біблію в особливу онтологічну сферу («символічний світ»), мав на думці, що саме цей текст є надійним провідником людського серця на терени *Святого Духа*. Ба більше — для Сковороди Біблія була справжнім «воплоченням Богом». Під поглядом вчення Сковороди про «три світи» розмисл про мікрокосмос — етика, про макрокосмос — фізика, а про «символічний світ» — розмисл про Бога, теологія. Саме тому філософ і стверджував, що «християнський Бог є Біблія», а «світ є Книга». На думку Сковороди, Сам невидимий Бог, перетворюючись на чуттєві образи книг Святого Письма, давав змогу людині збагнути єство Абсолютного.

Якщо українські письменники 17–18 ст. здебільшого розглядали Святе Письмо на чотирьох семантичних рівнях — буквальному, тропологічному, алегоричному й анагогічному (див. *Анагогія*) — то Сковорода не визнавав за буквальним та моральним сенсами Святого Письма жодної іншої рації, окрім знакової. Отже, біблійні образи постають тут щонайперше «обіцянками невидимого». Застосовувана Сковородою гевристика передбачала тлумачення тексту Біблії з огляду на його прагматику та зміст, контексти, а також на «словесні» (*verbalis*) та «речові» (*realis*) паралелізми.

До сковородинського «символічного світу» входить не лише Святе Письмо, але й численні емблематичні образи. Д. Чижевський, який відносив Сковороду «до найяскравіших представників емблематичного стилю в містичній літературі Нового часу» поділяв сковородинські емблеми та символи на п'ять основних груп:

- 1) тварини й птахи (віл-молотник, змія, бусел, мавпа, голуб, олень, верблюд);
- 2) фантастичні істоти (сфінкс, сирени, фенікс);
- 3) рослинний світ (колос, яблуна, квасоля, зерня);
- 4) мертва природа (магніт, веселка, сонце, вода, джерело, потік, криниця, скеля);
- 5) продукти людської праці (лабіринт, перстень, жорна, годинник, якір, колесо, коло, ціп, сітка).

Джерелом цих та численних інших уживаних Сковородою образів були надзвичайно популярні за часів бароко емблематичні збірники й енциклопедії, що справили помітний вплив і на українську літературу

17–18 ст. (передовсім збірка «Symbola et emblemata», Амстердам, 1705). Здебільшого саме з репертуару сталих виражальних засобів ренесансно-барокової емблематики Сковорода брав і свої численні міфологічні образи (Актеон, Амур, Аполлон, Аріадна, Астроя, Атлант, Венера, Геркулес, Діана, Едіп, Іксіон, Мінерва, музи, Нарцис, Одисей тощо).

## Інші твори

Помітне місце у поезії Сковороди посіла епіграма — один із найпопулярніших жанрів української барокової літератури (напр., «Все лице морщиш, печален всегда ты...», «In natalem bilogrodensis episcopi» та інші). Переважна більшість оригінальних та перекладних епіграм Сковороди написана латиною. У пізніх творах філософа є чимало епіграм, схожих на приказки та прислів'я: «Кому меньше в жизни треба, / Тот близая всѣх до неба», «Лучше мнѣ сухарь с водою, / Нежели сахар с бѣдою» тощо.

Сковороді приписують також авторство трагедокомедії (за свідченням Г. Данилевського), «лічбника», кількох пісень («Ах ушли мои лѣта...», «Ах счастье, счастье, бѣдное, злое...», «Ах, Еву не вини...», ба навіть ушлявленої лірницької псалми «Пісня про Правду і Кривду»). З-поміж інших творів називали: «Жизнь труженнику в пустынѣ», «Симфонія, о народѣ», «Книжечка о любви до своих, нареченная Ольга Православная», «Мученики во имя Христа», «Исповѣдь и покаяние», «Путь к вѣчности», «Мрак міра», «О богослуженіи на небѣ», «Небо состоит их двух царств», «Правда вѣри» (увійшов до зібрання творів Сковороди, опублікованого Д. Багалієм у 1894).

Поряд із тим не всі автентичні твори Сковороди дійшли до нашого часу. Принаймні досі не знайдено згадуваного М. Ковалинським «Разсужденія о поэзии...», перекладів чотирьох трактатів Плутарха («О смерти», «О Божіи правосудіи», «О храненіи от долгов», «О вожделѣннии богатства») та кількох листів.

## Переклади

Сковорода чітко розрізняв «translatio», тобто достотний переклад, та «interpretatio», тобто вільний переклад, чи переспів. Вочевидь надавав пе-

ревагу другому й далеко не завжди прагнув адекватно віддзеркалити всі особливості оригінального тексту. На цих засадах Сковорода створив декілька версифікаційних вправ на теми другої книги *Вергілієвої* «Енеїди», переклав оди *Горація* «До Ліцинія Мурени» (II, 10) та «До Помпея Гросфа» (II, 16; причому посутньо модернізував та християнізував оригінал), уривок з першої книги *Овідієвих* «Фастів» («Похвала астрономії»), трактат Цицерона «Про старість», п'ять трактатів Плутарха (зберігся тільки «О спокоїствії души») та ін.

### Джерела літературної й філософської творчості

Джерелами літературної й філософської творчості Сковороди, крім Біблії й емблематики, стали найперше старі язичницькі та християнські автори.

Серед грецьких філософів, які справили вплив на Сковороду, зазвичай найперше згадують Сократа. Услід за А. *Гюшдеу* («Сократ і Сковорода»; 1833 р.) Сковороду будуть порівнювати з Сократом Г. Данилевський, Ф. *Зеленогорський*, Д. Багалій, П. *Житецький*, В. Ерн, О. *Лосєв*, М. *Возняк*, І. *Мірчук*, М. *Шлемкевич*, В. *Олексюк* та ін.

З-поміж улюблених грецьких та римських класиків, як свідчив М. Ковалинський, були: Плутарх, Цицерон, Горацій, *Лукіан*. Багато важили ще й праці *Боеція*, *Вергілія*, *Гомера*, *Еврипіда*, *Езоп*, *Ксенофонта*, *Овідія*, *Платона*, *Сенеки*, *Софокла* та інших (декого з них Сковорода залюбки цитує, декого перекладає, а декого коментує). Ці ж автори часто правили Сковороді за вірєць у його власній творчості.

До найважливіших джерел творчості Сковороди належить також *патристика*, передовсім східна. Зі спадщиною *Отців церкви* пов'язані й чільні ідеї Сковороди, зокрема «наслідування Христа», «обоження» (цю науку Сковорода міг знайти в *Климент*, *Орігена*, *Григорія Назіанзина*, *Григорія Ниського*, *Василія Кесарійського*, *Макарія Єгипетського*, *Діонісія Ареопagitського*, *Максима Сповідника* та ін.), себепізнання, «внутрішньої людини», «анамнезису», людських «разнопутій». Патристика була також одним з головних джерел сковородинських символів. З-поміж східних отців Сковорода особливо цінував *каппадокійців*. Філософ спирався на них у своїх міркуваннях про єдність світу та часу, «обоження», «внутрішню

людину», символічне розуміння Святого Письма, про Божі ймення тощо. Сковороду єднає з каппадокійцями також схильність до антитетики, ціла низка образів. Дуже високо він ставив Максима Сповідника, особливо в ході розгляду навзаєм пов'язаних між собою питань про «дві волі» в людині, «світ-театр», онтологічну незакоріненість зла й *теодицею*. Та, очевидно, найтісніше творчість Сковороди пов'язана з традиціями *александрійської богословської школи*. І Філон, і Климент, і Оріген, як свідчив М. Ковалинський, входили до кола найулюбленіших авторів Сковороди, а сковородинська манера тлумачення Біблії на значну міру залежить від *александрійської алегорези*. Для науки Філона (як і Сковороди) характерний питомо платонівський дуалізм, він же запровадив до богослів'я й прикметну для Сковороди антитетичну модель думання, започаткував науку про об'явлення Бога в «трьох світах», обстоював такі важливі для Сковороди ідеї, як «обоження», людина-мікрокосмос, «небесний Адам», Софія-Премудрість Божа, преекзистенція матерії тощо.

Чималу роль у творчості Сковороди відіграли й традиції середньовічної та новочасної західної літератури, філософії та богослів'я, що їх він опанував у стінах Києво-Могилянської академії, а також під час своєї закордонної мандрівки (коментатори зазвичай покликаються на *Аврелія Августина, Альберта Великого, Амвросія Медіоланського, Баадера, Роджера Бекона, Якоба Беме, Бернгарда Шартрського, Боеція, Бонавентуру, Гуго Сен-Вікторського, Дунса Скота, Єроніма Стридонського, Майстра Екгарта, Еріугену, Іринія Ліонського, Ніколая Кузанського, Мартіна Лютера, Філіппа Меланхтона, Парацельса, Петра Ломбардського, Сведенборга, Тому Аквінського, Франциска Асизького та ін.*). Загалом беручи, чимало промовистих зв'язків добачають між Сковородою й т. з. німецькою містикою.

Утім феномен Сковороди можна збагнути тільки на ґрунті української традиції. «Українськість» Сковороди знаходить свій вияв також в емоціоналізмі, кордоцентричності та релігійному підложжі його філософії, у практиці себепізнання тощо. І. Мірчук свого часу стверджував, що в Сковороді були «скристалізовані, може, навіть виідеалізовані всі риси українського народу». Недарма творчість Сковороди так тісно пов'язана з українською народною культурою. Зі свого боку, він любив пересипати власні твори приказками, прислів'ями, легендами, анекдотами, взятими з українського фольклору; послуговувався також сюжетами народних легенд та анекдотів.

Під оглядом мотивів, жанрів та образів, твори Сковороди глибоко закорінені в українській літературній традиції 17–18 ст. Наприклад, свої «божественні пісні» він писав, спираючись на багатючий досвід попередньої української силабічної поезії. Це засвідчує цитування Сковородою поетичних творів *Феофана Прокоповича*, *Варлаама Лашевського*, *Георгія Кониського*, а також загальна висока оцінка філософом доробку поетів «*київської школи*». Зі скарбниці сталих виражальних засобів українського літературного бароко Сковорода черпав і свої найулюбленіші образи: «море», «берег», «дзеркало», «світ-театр» тощо. Наприклад, сквородинське уявлення про глибинне єство духовного життя людини («Каждый же человек состоит из двоих, противостоящих себя и борющихся начал, или естеств: из горняго и подлаго, сирѣчь из вѣчности и тлѣнія. Посему в каждом живут два демоны, или ангелы...: ангел благий и злый, хранитель и губитель, мирный и мятежный, свѣтлый и темный...») належно увиразнюється тільки на тлі тих яскравих картин «духовної війни», що їх змальовували у своїх творах Кирило Ставровецький, *Інатій Потій*, Віталій з Дубна, Антоній Радивилівський, Феофан Прокопович, Дмитро Туптало, Симеон Полоцький, Іван Максимович, *Стефан Яворський*, *Йосаф Горленко* чи *Патіій Величковський*.

### Сковорода і нова українська література

Творчість Сковороди справила значний вплив на нову українську літературу. Письменниками-«сковородинцями» були вже її зачинателі *І. Котляревський* та *Г. Квітка-Основ'яненко*. Сковорода відіграв помітну роль і у творчості українських романтиків: *М. Костомарова*, *Т. Шевченка*, *П. Куліша*, *М. Гоголя*. Так, Шевченко ще з дитинства знав псалми Сковороди; переходом він читав і його листи, оприлюднені на сторінках «Українського вестника». Серед Шевченкових знайомих були *П. Лукашевич* (син друга Сковороди *Я. Лукашевича*), та *Олексій Капніст* (син перекладача Сковороди *Василя Капніста*).

Від появи багаліївського видання творів Сковороди (1894) рецепція його ідей та образів новою українською літературою набуває ще більшого розмаху. Наприкінці 19 — на початку 20 ст. творчість Сковороди привертала пильну увагу таких знаних тогочасних письменників і публіцистів,

як-от І. Франко, М. Коцюбинський, М. Кропивницький, І. Нечуй-Левицький, М. Євшан та ін.

У добу української революції та «червоного Ренесансу» Сковорода поступово перетворився на справжній символ української культури. На ту пору до Сковороди звертаються П. Тичина й М. Івченко, М. Хвильовий і М. Зеров, В. Петров і М. Філянський, Г. Хоткевич і В. Поліщук.

Відтоді й аж дотепер «сковородинство» є однією з визначальних рис нашого новітнього письменства. Назагал, коли мова заходить про традиції Сковороди в українській літературі 19–20 ст., згадують творчість Є. Гребінки, Л. Глібова, І. Карпенка-Карого, Лесі Українки, В. Винниченка, К. Гриневичевої, С. Пилипенка, М. Драй-Хмари, Леся Курбаса, І. Багряного, Остапа Вишні, Д. Донцова, М. Ореста, Є. Маланюка, М. Бажана, О. Стефановича, Л. Мосендза, Юрія Клена, М. Рильського, В. Барки, В. Мисика, В. Симоненка, І. Драча, Л. Костенко, Б. Олійника, М. Вінграновського, І. Дзюби, Є. Сверстюка, І. Світличного, В. Стуса, В. Шевчука, І. Калинця, Р. Андріяшика, О. Бердника, Б. Рубчака, В. Вовк, О. Забужко, Ю. Андруховича та багатьох інших.

## Визнання

Творчість Григорія Сковороди посіла особливе місце не лише в історії українського письменства та філософії, але й у всій українській духовній традиції, а його вплив виходить далеко поза неї.

Твори філософа перекладено англійською, вірменською, грузинською, італійською, німецькою, польською, португальською, словацькою, фінською, чеською тощо.

Сковорода, зокрема, посутньо вплинув на російський релігійно-філософський Ренесанс поч. 20 ст.: В. Ерн, П. Флоренський розглядали як послідовників Сковороди цілу плеяду («хом'якови, толсті, Достоєвські, солов'йови, трубецькі, серапіони, мережковські, розанови та інші») російських письменників.

У 2-й пол. 19 ст. публікації про Сковороду з'явилися і в Західній Європі та Америці [зокрема, стаття в енциклопедичному словнику П. Лярусса (фр. «Le Petit Larousse»), т. 14, 1875]. Від кінця 19 ст. інтерес до Сковороди на Заході стрімко зріс, і вже в 1920–1930-х праці про нього доволі рясно з'являються в Італії, Німеччині, Польщі, Франції, Чехії, Румунії.

З 1960-х цей інтерес перетворився на галузку славістичних студій у всьому світі.

Поряд із тим (принаймні від часів *романтизму*) Сковороду називали «народним філософом», а його образ глибоко закарбувався в пам'яті українського люду. М. Костомаров зазначав, що мало кого народ пам'ятає й шанує так, як Сковороду. Назагал, українця, який сповідує споглядальне життя, заведено називати, услід за М. Шлемкевичем, «сковородинською людиною».

В Україні засновано три меморіальні музеї: Меморіальний музей Григорія Сковороди (у будинку колишнього колегіуму в м. Переяславі; засн. 1972), Національний літературно-меморіальний музей Г. С. Сковороди в с. Сковородинівка (у будинку, де мешкав філософ; засн. 1972, під час російського вторгнення в Україну у ніч проти 07.05.2022 музей знищено прямим влучанням російської ракети); природно-історичний комплекс Г. С. Сковороди — парк-пам'ятка садово-паркового мистецтва місцевого значення в с. Коврай (з 1975).

На честь Г. С. Сковороди названо: Інститут філософії НАН України; університет у Переяславі; Харківський національний педагогічний університет; с. Сковородинівка (Богодухівського району Харківської області); вулиці й провулки у містах Києві, Дніпрі, Дрогобичі, Запоріжжі, Конотопі, Кропивницькому, Лубнах, Львові, Мелітополі, Одесі, Переяславі, Полтаві, Чернівцях, Чернігові, Харкові, Хмельницькому та ін. населених пунктах; астероїд 2431 Сковорода.

Пам'ятники Сковороді (скульптури, погруддя), меморіальні дошки, пам'ятні знаки встановлені у містах Києві, Харкові, Переяславі, Лохвиці, Хмельницькому, Яготині, смт Чорнухи (Полтавська обл.), селах Бабаї, Сковородинівці, Ковраї тощо, у містах і місцевостях, де бував поет, на території закладів, названих на його честь.

21.06.1996 *Національний банк України* випустив срібну ювілейну монету номіналом 1 000 000 крб з посвятою Григорію Сковороді. 15.09.2006 *Національний банк України* увів у обіг *банкноту* номіналом 500 грн., на *аверсі* якої зображено Григорія Сковороду. У дизайні банкноти (на лицьовому та зворотному боках) використані два малюнки авторства Г. Сковороди.

1997 Укрпоштою випущено марку «Григорій Сковорода. 1722–1794».

22.09.2022 Укрпошта випустила поштовий блок до 300-річчя від дня народження Григорія Сковороди.



Постаті Сковороди присвячено шereg художніх і документальних фільмів: художня стрічка «Григорій Сковорода» (1958, реж. І. Кавалерідзе), документальні «І світ мене не впіймав...» (2004, реж. Ю. Зморевич, А. Кучеренко), «Григорій Сковорода» (з циклу «Великі українці», 2008, реж. О. Лябах), «Таємничий Сковорода» (2013, реж. О. Хмирова) та ін.

Ювілейні роковини Г. Сковороди вшановувалися на державному рівні.

### *Додатково*

- Мова творів Сковороди переогом не раз викликала закиди на його адресу. Ці закиди навряд чи годні витримати критику, адже насправді, за Д. Чижевським, «в мові Сковороди українських елементів сила. Та й від Сковороди не можна було й вимагати, щоб він уживав народної мови в філософських творах».

- З «коврайським» періогом життя Григорія Сковороди пов'язують і дивний сон (наснився 24 листопада 1758) про гнану Правду та людське «різнопуття», що став для філософа екзистенційним порубіжжям і спонукав відшукатися світової марноти.

- У листі від 19 лютого 1779 р. до Артема Карпова Сковорода писав: «О сем послѣднем, Ангельском Хлѣбѣ (прим.: «Ангельський хлѣб» — це Христос), день и ночь печется Сковорода. Он любит сей род Блинов паче всего. Дал бы по одному Блину и всему Израилю, если б был Давидом, как пишется в книгах Царств (прим.: Сковорода мав на думці 2 Царств 6: 19), но и для себе скудно. Вот что он дѣлает во Пустынь!» Алегоричне тлумачення власного прізвища зринає і в листі від 07 грудня 1787 до Якова Донця-Захаржевського: «Tuus Servus Gr. Sartago» («Твій слуга Гр. Сковорода»; з лат. sartago — сковорода).

- Образ Сковороди досить часто зринав у творах українських письменників від початку 19 ст. Першим його спробував був змалювати ще В. Наріжний у романі «Російський Жільбраз» (1814). Переогом І. Срезневський друкує біографічну повість про Сковороду «Майоре, майоре!» (1836). Улітку 1855, перебуваючи у Новопетровському укріпленні, Т. Шевченко написав повість «Близнята», в якій Сковорода постає втіленням добрих традицій старої України. На поч. 1870-х П. Білецький-Носенко оприлюднив у м. Києві свої «Приказки», у двох з яких зринає образ Сковороди («Мудрець да старшина войсковий», «Сковорода»). Осмислення образу філософа в художній літературі 19 ст. завершує «староруська поема» П. Куліша «Грицько Сковорода», над якою письменник працював упродовж 1890-х. Серед найпомітніших художніх тво-

рів 20 ст., в яких змальовано образ Сковороди, — поема-симфонія П. Тичини «Сковорода» (1920–1940), повість М. Івченка «Напоєні дні» (1924), ліроепічна поема В. Поліщука «Григорій Сковорода» (сам автор назвав її «біографічно-ліричним романом з перемінного болісного та веселого життя українського мандрованого філософа», 1929), поема-ораторія М. Рильського «Слово про рідну матір» (1942), епопея Юрія Клена «Попіл імперій» (1943–1947), роман В. Шевчука «Предтеча» (1969), художній життєпис І. Пільгука «Григорій Сковорода» (1972), біографічна повість І. Драча, С. Кримського та М. Поповича «Григорій Сковорода» (1984).

### ***Праці***

• Сочинения Григория Саввича Сковороды. Юбилейное издание (1794–1894 год) / Собр. и ред. Д. И. Багалеем. Харьков : Типография Губернского Правления, 1894. 352 с.

• Вибрані твори : в 2 т. / Упоряд. Б. А. Деркача. Київ : Дніпро, 1972.

• Повне зібрання творів : в 2 т. / Зав. ред. С. М. Перевертун. Київ : Наукова Думка, 1973.

• Твори : у 2 т. Київ : АТ «Обереги», 1994.

• Пізнай в собі людину. Львів : Світ, 1995. 526 с.

• Розмова про істинне щастя. Харків : Прапор, 2002. 280 с.

• Сад божественних пісень. Харків : Майдан, 2002. 127 с.

• Світ ловив мене, та не впіймав / Упоряд. В. В. Кравець. Харків : Фоліо, 2006. 608 с.

• Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Л. Ушкалова. 2-ге вид., стереотип. Харків : Савчук О. О., 2016. 1400 с.

• Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2018. 318 с.

• Життя наше - це подорож / Упоряд. В. Шевчук. Львів : Априорі, 2021. 269 с.

• Літературні твори / Упоряд. В. Шевчука. 2-ге вид. Львів : Априорі, 2021. 350 с.

### ***Література***

Пільгук І. Григорій Сковорода. Київ : Дніпро, 1971. 262 с.

Махновець Л. Є. Григорій Сковорода. Київ : Наукова думка, 1972. 255 с.

Мишанич О. В. Григорій Сковорода і усна народна творчість. Київ : Наукова думка, 1976. 150 с.

Поліщук Г. Григорій Сковорода. Життя і творчість. Київ : Дніпро, 1978. 260 с.

Драч І. Ф., Кримський С. Б., Попович М. В. Григорій Сковорода: Біографічна повість. Київ : Молодь, 1984. 216 с.

Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали / Упоряд.: В. М. Нічик, Я. М. Стратій. Київ : Наукова думка, 1992. 384 с.

Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність / Відп. ред. І. П. Стогній. Київ : [б. в.], 2003. 716 с.

Ушкалов Л. В. Григорій Сковорода: семінарій. Харків : Майдан, 2004. 776 с.

Чижевський Д. Філософські твори : у 4 т. / За заг. ред. В. С. Лісового. Київ : Смолоскип, 2005. Т. 1: Нариси з історії філософії на Україні. Філософія Григорія Сковороди. 400 с.

Верба Г. М. Ключ до християнської філософії Григорія Сковороди («Сковорода і Біблія». Путівник). Тернопіль : Астон, 2007. 656 с.

Ушкалов Л. Сковорода та інші: Причинки до історії української літератури. Київ : Факт, 2007. 552 с.

Чернега Т. М. Раціональне та містичне у філософії Григорія Сковороди. Одеса : Астропринт, 2007. 440 с.

Попович М. Григорій Сковорода: філософія свободи. 2-ге вид. Київ : Майстерня Білецьких, 2008. 256 с.

Шевчук В. О. Пізнаний і непізнаний Сфінкс: Григорій Сковорода сучасними очима. Київ : Пульсари, 2008. 525 с.

Григорій Сковорода (1722–1794) : в 3 вып. Переяслав-Хмельницький : Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди, 2009–2012.

Гнатюк Л. П. Мовний феномен Григорія Сковороди в контексті староукраїнської книжної традиції. Київ : ВПЦ «Київський університет», 2010. 446 с.

Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. Київ : Київський університет, 2014. 221 с.

Григорій Сковорода: філософія життя і творчості «українського Сократа». Харків : Харківський національний педагогічний університет ім. Г. С. Сковороди, 2019. 128 с.

Максюта М. Григорій Сковорода: стійкість пошуку. Херсон : ОЛДІ-ПЛЮС, 2020. 318 с.

## «ДУХОВНА АЛХІМІЯ» ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ<sup>1</sup>

Аналіз філософської спадщини Г. Сковороди виявляє її причетність до герметичного та алхімічного дискурсу. При цьому філософ заперечує традиційний концепт філософського каменя та претензії класичної алхімії на самовдосконалення людини. Однак, попри паралелі з просвітницьким матеріалізмом, погляди Г. Сковороди несподівано виявляються спорідненими з духовною алхімією — пошуком «живого філософського каменя» у мікрокосмі людської душі.

**Ключові слова:** Григорій Сковорода, алхімія, філософський камінь, герметичні символи, духовна алхімія.

### Hryhorii Skovoroda's «Spiritual Alchemy»

(K. Rodygin)

*The analysis of Hryhorii Skovoroda's philosophy shows its involvement in the hermetic and alchemical discourse. Skovoroda rejects the traditional concept of the philosopher's stone and the idea of human self-perfection by means of the classical alchemy. However, despite some resemblances with the Enlightenment materialism, the Skovoroda's views are related with the spiritual alchemy, the search for the «living philosopher's stone» in the microcosm of human soul.*

**Keywords:** Hryhorii Skovoroda, alchemy, philosopher's stone, hermetic symbols, spiritual alchemy.

Філософська спадщина Григорія Сковороди органічно поєднує етичні та гносеологічні, філософсько-антропологічні, педагогічні, соціально-філософські концепції<sup>2</sup>, підіймає потужні культурні пласти Античності та Середньовіччя<sup>3</sup>. Сковородинська філософія демонструє спорідненість з

<sup>1</sup> Статтю опубліковано: Родигін К.М. «Духовна алхімія» Григорія Сковороди // Гілея: науковий вісник. К.: ВІР УАН, 2012. Вип. 65 (№10). С. 323–330.

<sup>2</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Прага : Український громадський видавничий фонд, 1931. С. 35–63.

<sup>3</sup> Юдкін-Ріпун І. Герметичний дискурс Григорія Сковороди // Студії мистецтвознавчі. 2010. № 2 (30). С. 7–19.

античним платонізмом і неоплатонізмом, патристикою, творчістю німецьких містиків Середньовіччя та Нового часу<sup>4</sup>.

За слушним визначенням Д. Чижевського, постать Г. Сковороди набула вкрай суперечливих, іноді діаметрально протилежних оцінок дослідників: від «філософа без системи» до вченого-теоретика, від ідеаліста-містика до матеріаліста й раціоналіста, від релятивіста до представника «абсолютної» етики, від прибічника православної філософії до релігійного скептика або атеїста<sup>5</sup>. Таке розмаїття інтерпретацій свідчить про багатогранний та контраверсійний характер творчого доробку Г. Сковороди, створеного на зламі епох, на межі середньовічної та новочасної філософських традицій. У наш час вивчення різних аспектів спадщини Г. Сковороди триває. Експоненціальне зростання кількості досліджень свідчить, що інтерес до творчості філософа не меншає; навпаки, постають нові питання<sup>6</sup>. Зважаючи на згаданий контраверсійний характер сковородинської філософії, її подальші дослідження можуть мати цікаві та неочікувані висновки.

Оскільки творчість Г. Сковороди може справедливо розглядатися в контексті філософії європейського Середньовіччя та містичних світоглядних течій, зокрема, герметизму<sup>7</sup>, становить дослідницький інтерес аналіз творчості українського філософа в контексті невід'ємного компонента середньовічної вченості, вкоріненого в герметичній традиції, — феномена європейської алхімії.

Метою роботи є визначення наявності та спрямованості алхімічних ідей у філософії Г. Сковороди та їхня інтерпретація у контексті європейської алхімічної традиції та філософської думки 17–18 ст. Наукова новизна роботи полягає у висвітленні оригінального алхімічного виміру творчості філософа.

Аналіз творів Г. Сковороди виразно виявляє присутність в них алхімічної теми, що розкривається у парадоксальний спосіб. З одного боку, засадничий концепт алхімії, філософський камінь, Г. Сковородою принципово заперечується. З іншого боку, багато міркувань мислителя виглядають глибоко алхімічними. З'ясувати природу цього контраверсійного «алхімічного антиалхімізму» можливо, проаналізувавши вчення Г. Сковороди

---

<sup>4</sup> Чижевський Д. І. Філософія Г. С. Сковороди. Харків : Прапор, 2004. С. 28.

<sup>5</sup> Там само. С. 25–26.

<sup>6</sup> Юдкін-Ріпун І. Герметичний дискурс Григорія Сковороди // Студії мистецтвознавчі. 2010. № 2 (30). С. 7–19.

<sup>7</sup> Там само.

в контексті історичних метаморфоз феномена європейської алхімії та філософської думки 17–18 ст.

У цей час накопичення суперечностей між практично-операційною та умоглядно-духовною складовими алхімії спричинило якісну зміну феномена з порушенням його первісної цілісності. «Хіміки та герметики розділилися. Хімія стала природничою наукою, тоді як герметична філософія втратила експериментальну основу та рушила в бік ... спекуляцій, що підтримувалися спогадами про кращі часи», — писав К. Г. Юнг<sup>8</sup>.

Водночас у соціокультурному просторі Європи, на периферії якого перебувала алхімія, також відбувалися масштабні зміни. Просвітництво піддало нищівній критиці «темні віки» Середньовіччя з його соціальним устроєм, ідеалами та способом мислення; таким чином, алхімічний стиль філософування абсолютно не відповідав духові часу<sup>9</sup>. Атомізм Вольтера заперечував основну алхімічну ідею трансмутації елементів<sup>10</sup>, а в «Системі природи» П. А. Гольбаха не лишалося місця для дива, певні ознаки якого були притаманні філософському каменю<sup>11</sup>: «... подібні речі є неможливіми, оскільки ніщо не може ... зупинити необхідного ходу речей, не зупинивши і не порушивши водночас руху всієї природи»<sup>12</sup>.

Міркування щодо неможливості дива знаходимо і в Г. Сковороди: «Начебто при Єлисії плавало залізо ... Як же могла повстати сама на свій закон блаженна натура, якщо вона веліла потопати залізу — і було так?»<sup>13</sup>. Однак уявлення Г. Сковороди про «блаженну натуру» принципово

---

<sup>8</sup> Юнг К. Г. Психология и алхимия / Пер. с нем. С. Л. Удовик. Москва : Рефл-бук ; Киев : Ваклер, 1997. С. 248.

<sup>9</sup> Там само.

<sup>10</sup> Вольтер. Основы философии Ньютона // Философские сочинения / Пер. с фр. С. Я. Шейнман-Топштейн. Москва : Наука, 1988. С. 305–307.

<sup>11</sup> Згідно з теологічним визначенням, диво є явищем надприродним, але не протиприродним, здійснюється Божою силою для допомоги людині в її спасінні. Ознаками дива є його фактичність, надприродність та спасительна спрямованість [Габинский Г. А. Теология и чудо. Москва : Мысль, 1978. С. 64–65]. Такі ознаки можуть стосуватися й алхімічної трансмутації, якщо розглядати її як особливий шлях спасіння душі та наближення до Бога. До того ж, в алхімічній традиції простежується ідея певного паралелізму між Христом і філософським каменем [Юнг К. Г. Психология и алхимия / Пер. с нем. С. Л. Удовик. Москва : Рефл-бук ; Киев : Ваклер, 1997. С. 349–424].

<sup>12</sup> Гольбах П. А. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного // Избранные произведения : в 2 т. / Пер. с фр. Москва : Соцэкгиз, 1963. Т. 1. С. 107.

<sup>13</sup> Сковорода Г. Книжечка, що називається Silenus Alcibiadis, тобто Ікона Алківіадська // Твори : у 2 т. / Пер. зі староукр. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 8–9.

відрізняються від механістичного матеріалізму просвітників своїм етичним та ціннісним забарвленням. «Все, заборонене законом блаженної натури, є тим не корисне, чим не можливе, а чим корисне, тим можливе. ... Подяка блаженній натурі за те, що потрібне зробила нетрудним, а трудне непотрібним»<sup>14</sup>. Таким чином, із «трудності» філософського каменя можна дійти висновку про його непотрібність, а з неможливості його існування за «законом блаженної натури» — про некорисність.

У трактаті «Потоп зміїний» Г. Сковорода докладно обґрунтував своє бачення проблеми: якби Бог продовжив творення світу в сьомий день, то «з'явилися б безхвості леви, крилаті черепахи та кобили, ... чотириокі й чотиривухі судді, правдолюбні крутії й наклепники, ... а за ними б услід, як Єлісієве залізо, виплило б ... *perpetuum mobile*<sup>15</sup> і філософський, що все європейське болото перетворює на золото, камінь... Нині ж все це засіло у Божій безодні»<sup>16</sup>. Ця сентенція Г. Сковорода суперечить традиційному алхімічному постулату про апріорне існування філософського каменя, який слід лише відшукати. З таких позицій Велике Діяння алхіміків вже не постає як «наслідування Природи»<sup>17</sup>, натомість може бути критично інтерпретоване як еретичне намагання перебрати на себе функції Творця — підриг моральних устоїв християнського Середньовіччя, гіпертрофоване втілення духу ренесансного та модерного антропоцентризму. Вочевидь, така «гординя духу» була для Г. Сковорода неприйнятною<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Там само. С. 9.

<sup>15</sup> Вічний двигун не випадково згадано тут поряд із філософським каменем. У контексті численних легенд про магіко-механічні винаходи середньовічних алхіміків — «мідну голову» Роджера Бекона, механічну людину Альберта Великого, логічну машину Раймонда Луллія, Голема легенд Празького гетто тощо, — спроби Парацельса та Роберта Бойля створити вічний двигун виглядають цілком закономірними.

<sup>16</sup> Сковорода Г. Діалог. Назва його — Потоп зміїний // Твори : у 2 т. / Пер. зі староукр. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 155.

<sup>17</sup> Юнг К. Г. Психология и алхимия / Пер. с нем. С. Л. Удовик. Москва : Рефл-бук ; Киев : Ваклер, 1997. С. 490.

<sup>18</sup> Принаймні, такий висновок можна зробити зі спогадів Михайла Ковалинського, учня Сковороди: «... серце його ставало полем бою: самолюбство ... з світським розумом — світодержцем віку — ... нападло на його волю, щоб полонити її, сісти на престолі її свободи й бути подібним до Вишнього» [Ковалинський М. І. Життя Григорія Сковороди // Твори : у 2 т. / Пер. зі староукр. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 409]. Містична ідея «обожнення» — уподібнення людини Богові — у творах Сковороди проводиться дуже обережно та завжди поєднується з ідеєю самоприниження та самонегації «зовнішньої людини» [Чижевський Д. І. Філософія Г. С. Сковороди. Харків : Прапор, 2004. С. 162–175].

Можлива обумовленість несхвального ставлення до алхімії засудженням усього комплексу «чорнокнижного знання» зі світоглядних засад руської ортодоксії не пояснює позиції філософа, адже до астрології — іншого елемента «чорнокнижного знання» — Г. Сковорода ставиться схвально або, принаймні, не негативно:

Під нещасливою зорею, якщо часи місяця погані,  
Як кажуть астрологи, народжується не все добре.  
Бо зорі паруються з землею:  
Земля — жінка, небо — чоловік.  
Знехтуй земним, дивись на нематеріальне,  
З видимого пізнавай невидиме<sup>19</sup>, — писав він М. Ковалинському.

Окрім астрології, Г. Сковорода у своїх листах виявив обізнаність із натурфілософськими концепціями, дотичними до сфери ятрохімії, зокрема з теорією гуморів: «Хвороба ... виникає тоді, коли в тілі постав розлад погано узгоджених між собою елементів, а саме: коли вогонь або земля переважає, або те й інше. ... Бо коли симетрія елементів правильна, тоді все спокійно і мирно рухається, як у ... майстерно злагодженому годиннику...»<sup>20</sup>.

При цьому філософ скептично ставиться до ідей тілесного безсмертя та продовження життя в алхімічний спосіб. М. Ковалинський навів характерну думку Г. Сковороди: «Пошуки філософського каменя або перетворення всіх речей на золото і створення сплаву з нього, щоб продовжити людське життя до кількох тисяч років, є залишок єгипетського плотолюбства, яке, не в змозі продовжити життя тілесне, при всіх своїх мудруваннях знайшло спосіб продовжувати існування людських трупів, відомих у нас під назвою мумій»<sup>21</sup>.

Вочевидь, саме неприйняття «єгипетського плотолюбства»<sup>22</sup> є для Г. Сковороди головною підставою несхвалення золоторобчої практики та

---

<sup>19</sup> Сковорода Г. Лист 25 до Михайла Ковалинського // Твори : у 2 т. / Пер. зі староукр. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 255.

<sup>20</sup> Сковорода Г. Лист 36 до Михайла Ковалинського // Твори : у 2 т. / Пер. зі староукр. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 268.

<sup>21</sup> Ковалинський М. І. Життя Григорія Сковороди // Твори : у 2 т. / Пер. зі староукр. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 411–412.

<sup>22</sup> Там само. С. 411.



мотиву необмеженого матеріального збагачення, що в загальноєвропейському вимірі зумовив негативне сприйняття профанованої алхімії: «... розум історії [алегоричне тлумачення Біблії — Авт.] наставляє мене багатого більше і сприяє моєму внутрішньому вдосконаленню, ніж коли б я, дізнавшись, як ... все перетворювати на золото ..., зайнявся хотінням або вправами розбагатіти або хімічити»<sup>23</sup>. Традиційне для літератури українського бароко порівняння «золото-болото» філософ розвиває в творі «*De libertate*»:

Что то за волность? добро в ней какое?  
Ины говорят, будто золотое.  
Ах! не златое, если сравнить злато,  
Против волности еще оно блато<sup>24</sup>.

Водночас Г. Сковорода представляє золото як позитивну метафору: «...мудрець повинен і з гною вибирати золото»<sup>25</sup>. Ця фраза виглядає немовби взятою з алхімічного трактату, при тому, що й самі герметичні філософи багатозначно попереджали: «*Aurum nostrum non est aurum vulgi*» — «Наше золото — не золото черні»<sup>26</sup>. Г. Сковорода гранично конкретизував своє метафоричне «золото» риторичним запитанням: «...яке безумство тілесному золоту надавати перевагу перед золотом наук і Христової мудрості?»<sup>27</sup>. Виходить, що філософ розумів золото-мудрість цілком співзвучно з герметиками. Думки аналогічного спрямування навів Микола Кузанський, поєднуючи біблійну алегорію<sup>28</sup> з посиланням на Гермеса Три-смегіста:

---

<sup>23</sup> Ковалинський М. І. Життя Григорія Сковороди // Твори : у 2 т. / Пер. зі староукр. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 413

<sup>24</sup> Сковорода Г. *De Libertate* // Повна академічна збірка творів / За ред. Л. Ушкалова. Харків : Майдан ; Едмонтон; Торонто : Канадський Інститут Українських Студій, 2010. С. 116.

<sup>25</sup> Сковорода Г. Лист 46 до Михайла Ковалинського // Твори : у 2 т. / Пер. зі староукр. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 278.

<sup>26</sup> Hamuel Z. Senioris Antiquissimi Libellus // *Theatrum Chemicum*. 1622. Vol. 5. P. 252.

<sup>27</sup> Сковорода Г. Лист 70 до Михайла Ковалинського // Твори : у 2 т. / Пер. зі староукр. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 305.

<sup>28</sup> «Не давайте святого псам, і не розсипайте перел своїх перед свиньми, щоб вони не топтали їх ногами своїми, і, обернувшись, щоб не розшматували й вас...» [Мт. 7:6] — цитати зі Святого Письма подаються в перекладі митрополита Іларіона (проф. І. Огієнка).

«Ти чуєш, як мудрість називається то перлиною, то золотом. ... Знову, як золото, ховає її Бог в найглибших тайниках землі, щоб не зневажали її свині, своїм же велить шукати»<sup>29</sup>.

«Гермес Трисмегіст ... навчав так само, як заповідав нам Христос: він заборонив кидати перед нерозумними свинями перлини, під якими слід розуміти Царство Боже» [Апологія вченого незнання, 7].

Як і в герметиків, «мова Сковороди є мова образів і символів»<sup>30</sup>. Складна образність творів Г. Сковороди, їхня багата символіка та емблематика можуть бути витлумачені як певні ієрогліфічні знаки, «герметичні шифри», ключі до яких варто шукати в багатовіковій західноєвропейській містичній традиції<sup>31</sup>. Зокрема, філософ активно використовує образ Уробороса — змія, що поглинає власного хвоста, — один із найдавніших графічних символів алхімії<sup>32</sup>, достеменно відомий з часів еллінізму (Рис. 1).



*Рис. 1. Зображення Уробороса в алхімічних манускриптах різних часів*

<sup>29</sup> Сковорода Г. Лист 58 до Михайла Ковалинського // Твори : у 2 т. / Пер. зі староукр. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 294.

<sup>30</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Прага : Український громадський видавничий фонд, 1931. С. 39.

<sup>31</sup> Юдкін-Ріпун І. Герметичний дискурс Григорія Сковороди // Студії мистецтвознавчі. 2010. № 2 (30). С. 7–19.

<sup>32</sup> Юнг К. Г. Психология и алхимия / Пер. с нем. С. Л. Удовик. Москва : Рефл-бук ; Киев : Ваклер, 1997. С. 303.

Багате смислове навантаження цього герметичного символу, звісно, змінювалося в часі, але зберігало свою провідну роль. Уроборос алхіміків є варіантом образу дракона, що поєднує хтонічне начало з небесним<sup>33</sup>. Змій відіграє роль охоронця скарбів, якого слід перемогти: «Змій лежить перед входом, охороняючи храм; спіймай його та принеси в жертву. Зніми з нього шкіру та відділи плоть від кісток; потім, возз'єднавши його члени з кістками на вході до храму, зроби з них камінь, стань на нього та увійди. Там ти знайдеш те, що шукав»<sup>34</sup>, — пише Зосима Панополітанський (3 ст.). В алхімічному трактаті елліністичної доби «Хризопея Клеопатри» зображення Уробороса супроводжується написом «ἐν τό παν» (Єдине Все), що символізує єдність Універсуму та, вочевидь, є неоплатонічною ремінісценцією. Слід згадати й образ біблійного Змія з його гносеологічним пафосом: «ваші очі розкриються, і станете ви, немов Боги, знаючи добро й зло» [1М. 3:5].

К. Г. Юнг зазначав, що таємничий алхімічний Меркурій, символізований Уроборосом, «є присутнім на початку та в кінці Великого Діяння, він є *prima materia*, ... *nigredo*; як дракон, він пожирає себе та вмирає, щоб відродитися як *Lapis* [філософський камінь — Авт.]. ... Він є водночас рідким та металічним, матеріальним та духовним, крижаним та вогняним, отруйним та цілющим, — символ, що поєднує всі протилежності»<sup>35</sup>. Така ж амбівалентність є властивою образу змія у Г. Сковороди: «Фальшивий, але й істинний. Юродивий, але й премудрий. Злий, та він же й добрий»<sup>36</sup>.

Докладне тлумачення символізму Уробороса Г. Сковорода навів у трактаті «Потоп Зміїний»: «...найдавніші дослідники вічності створили змія її фігурою ... Змій же був і хитрим зображенням науки про Бога. ... Його малюють, ніби він повзе і звився в коло, а хвіст свій у вустах тримає. ... Тому що хитрий і в'ється кільцями так, що не видно, куди думає, якщо не запримітити голови його. Так і вічність всюди є і ніде її немає»<sup>37</sup> ... Подіб-

---

<sup>33</sup> Юнг К. Г. Психология и алхимия / Пер. с нем. С. Л. Удовик. Москва : Рефл-бук ; Киев : Ваклер, 1997. С. 303.

<sup>34</sup> Taylor F.S. The Visions of Zosimos // Ambix. 1937. Vol. 1. № 1. P. 90.

<sup>35</sup> Юнг К. Г. Психология и алхимия / Пер. с нем. С. Л. Удовик. Москва : Рефл-бук ; Киев : Ваклер, 1997. С. 305.

<sup>36</sup> Сковорода Г. Діалог. Назва його — Потоп зміїний // Твори : у 2 т. / Пер. зі староукр. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 160.

<sup>37</sup> Цей пасаж нагадує міркування Миколи Кузанського про *coincidentia oppositorum* — збіг протилежностей: «Про Бога ... слід водночас стверджувати й заперечувати протилежні речі» [Полювання на мудрість, XXII].

на до неї й наука про неї. При цьому завитки й кільця її є зображення вічності й таємничих згорток божественної науки»<sup>38</sup>. Водночас, як зазначав Д. Чижевський, сквородинський змій є також символом емпіричного пізнання — пізнання, що «повзає», тобто є прив'язаним до конкретного та матеріального<sup>39</sup>.

Іншим спільним для Г. Сковороди та алхіміків символом є змій, розіп'ятий на хресті або повішений на дереві (Рис. 2).



*Рис. 2. Змій на хресті (з «Алегоричних фігур»  
Н. Фламелья)*

«Гори переносить і змія підіймає хто? Віра. Підніми спершу не зміїне, а твоє власне серце, куди? До вічного, а змій по твоєму сліду самовільно вознесеться вгору і повисне на дереві, а тобі на шиї. ... Він лиш тоді шкідливий, коли по землі повзає. ... Ми дерево розуміємо те, що хрест, шибениця... Повішений на цьому посадженому при джерелах вод дереві, із нечестивого мужа блаженним, із повзучого божественним, із отруйного

---

<sup>38</sup> Сковорода Г. Діалог. Назва його — Потоп зміїний // Твори : у 2 т. / Пер. зі староукр. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 153.

<sup>39</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Прага : Український громадський видавничий фонд, 1931. С. 46.

робиться рятівним, із мертвого — живим...»<sup>40</sup>. Згадане Г. Сковородою «посаджене при джерелах вод дерево» відтворює архетипічний символ — «філософське дерево» алхіміків<sup>41</sup>, а образ розп'ятого змія можна тлумачити як символ подолання несвідомого<sup>42</sup>, вдосконалення природи через випробування, підйом над власною матеріальністю та її подолання<sup>43</sup>.

До матерії Г. Сковорода ставився парадоксально-антитетично<sup>44</sup>, що також корелює з алхімічними уявленнями. З одного боку, матерію розглядав у платонічному дусі як несамостійне, пасивне начало, що не має в собі ніяких внутрішніх сил<sup>45</sup>, — «місце», «поле слідів Божих»<sup>46</sup>, з іншого — як певний корелят Бога, і тому вічну субстанцію — «*Materia aeterna est*» (матерія вічна)<sup>47</sup>. Не менш складним та суперечливим є бачення матеріального начала в алхімічній філософії: первинний хаос, метафоричні вода, вогонь, земля, повітря, кров, сульфур та меркурій, але водночас — всюдисуща та вічна, а в розумінні Парацельса навіть богорівна, субстанція, *radix ipsius* (корінь самої себе), *natura perpetua et infinita* — природа вічна та безкінечна<sup>48</sup>. На перший погляд, твердження Г. Сковороди та герметиків про вічність матеріального начала суперечить ученню про створення матерії Богом. Однак, як зазначав Д. Чижевський, ця суперечність виявиться удаваною, якщо розглянути її в контексті висловів німецьких містиків 17 ст. Ангела Сілезія та Якова Беме, з творчістю яких Г. Сковорода, вочевидь, був знайомий:

---

<sup>40</sup> Сковорода Г. Діалог. Назва його — Потоп зміїний // Твори : у 2 т. / Пер. зі староукр. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 160–161.

<sup>41</sup> Юнг К. Г. Философское древо // Философское древо / Пер. с нем. А. В. Гараджи. Москва : Академический проект, 2008. С. 65–174.

<sup>42</sup> Там само. С. 141–142.

<sup>43</sup> Микола Кузанський пише: «Стражденний та смертний чоловік Христос не міг прийти до слави Отця, який як абсолютне життя є саме безсмертя, без огортання свого смертного тіла в безсмертя. Але це не могло відбутися без його смерті. Справді, як смертне могло огорнутися в безсмертя, не скинувши з себе своєї смертності? А як воно могло неї позбутися, не віддавши належне смерті?» [Про вчене незнання, VII]. Якщо навіть Син Божий не міг стати безсмертним, не пройшовши через смерть, то матерія алхімічного Діяння — і поготів.

<sup>44</sup> Чижевський Д. І. Філософія Г. С. Сковороди. Харків : Прапор, 2004. С. 89.

<sup>45</sup> Там само. С. 86–87.

<sup>46</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Прага : Український громадський видавничий фонд, 1931. С. 49.

<sup>47</sup> Там само.

<sup>48</sup> Юнг К. Г. Психология и алхимия / Пер. с нем. С. Л. Удовик. Москва : Рефл-бук ; Киев : Ваклер, 1997. С. 324–332.

«Доки яблуня, доти з нею й тінь її. Тінь означає місце, заступлене яблунею від сонця. Та дерево вічності завжди зелене<sup>49</sup>. І тінь же її ні часом, ні місцем не обмежена. Світ цей і всі світи, якщо вони незліченні, це тінь Божа. Вона зникає з виду частинами, не стоїть постійно і перетворюється у різні форми, проте ніколи не відлучаючись від свого дерева; і давно вже освічені сказали оцю річ: *materia aeterna* — «речовина вічна», тобто всі місця й часи заповнила»<sup>50</sup>.

«Тому, що вічний Бог створив світ поза часом, то цілком ясно, що він існує від вічності»<sup>51</sup>.

---

**Яків Беме**

«Ці породження не мають початку, але породжені від вічності, та на цій глибині Бог сам не знає, що Він є. Бо Він не знає початку та нічого собі подібного, та ніякого кінця» [Аврора, XXIII, 17].

Д. Чижевський вивів коріння цих поглядів із ідей Орігена, Климента Олександрійського та Блаженного Августина<sup>52</sup>, за якими світ утворений Богом не в часі, а разом із часом<sup>53</sup>. Якщо ж час і простір утворені разом зі створенням світу, то можна сказати, що матеріальне буття «всі місця і всі часи наповнило». При цьому ідея світу, його «образ і план» є в Бозі від вічності. Отже, резюмував Д. Чижевський, у такому сенсі Г. Сковорода міг з ортодоксальної точки зору говорити про відсутність початку світу *в часі*<sup>54</sup>.

---

<sup>49</sup> Сковорода знову звертається до архетипічного символу дерева, і його слова нагадують відомий афоризм із «Фауста» Гете — твору, багатого на алхімічні ремінісценції: «Теорія завжди, мій друже, сіра, // А древо життя — золоте» [Частина I, сцена «Кабінет Фауста»].

<sup>50</sup> Сковорода Г. Діалог. Назва його – Потоп змінний // Твори : у 2 т. / Пер. зі староукр. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 154.

<sup>51</sup> Чижевський Д. І. Філософія Г. С. Сковороди. Харків : Прапор, 2004. С. 89.

<sup>52</sup> Там само. С. 91.

<sup>53</sup> «Бо ж той самий час, що створив Ти, ані будь-який інший час не міг проминати раніше, ніж Ти його створив. Коли ж, навпаки, до створення неба і землі зовсім не було часу, то чому ж питати про те, що Ти «тоді» робив? Там, де не було часу, не було ще й «тоді», — пише Августин [Сповідь, книга 11, частина XIII].

<sup>54</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Прага : Український громадський видавничий фонд, 1931. С. 49–50.

Герметична концепція взаємозв'язку мікрокосму та макрокосму, широко представлена в алхімічному філософуванні, становить одну з основ учення Г. Сковороди. Слова українського філософа навіть нагадують рядки з легендарної «*Tabula Smaragdina*» Гермеса Трисмегіста:

### Григорій Сковорода

«...все те, що існує в великому світі, існує і в малому, і що можливе в малому світі, те можливе й у великому, згідно їх відповідності й через єдність всенаповнюючого духу»<sup>55</sup>.

### Гермес Трисмегіст

«*Quod est inferius, est sicut quod est superius. Et quod est superius, est sicut quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius*» [Tabula Smaragdina, афоризм 2] — буквально: «Те, що нижче, як те, що вище. І те, що вище, як те, що нижче, для здійснення чудес єдиної речі».

Однак учення Г. Сковороди про мікрокосм, на відміну від своїх західних ренесансних та барокових відповідників, має радше не натурфілософське, а етичне та релігійне забарвлення<sup>56</sup>.

Аналіз латиномовного корпусу листів Г. Сковороди дає змогу оцінити його причетність до герметичного дискурсу<sup>57</sup>. Певні думки філософа, зокрема такі, що мають пантеїстичне спрямування, є «несподіваними в ортодоксії, але прийнятними в герметичному містичному контексті»<sup>58</sup>. Вислів Г. Сковороди «*Tempore coelo imo ipse Deo emitur*» — «За час здобувається небо, навіть Бог»<sup>59</sup> — слід, вочевидь, тлумачити не як блюзнірство, а як специфічний вираз визнання цінності та значущості часу для людського життя та спокутування гріхів<sup>60</sup>. До того ж, ця думка виявляється співзвучною зафіксованій Мірчею Еліаде алхімічній ідеї відтворення процесів самовдосконалення Природи у прискореному часовому ритмі. У класичній

<sup>55</sup> Ковалинський М. І. Життя Григорія Сковороди // Твори : у 2 т. / Пер. зі староукр. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 413.

<sup>56</sup> Чижевський Д. І. Філософія Г. С. Сковороди. Харків : Прапор, 2004. С. 151.

<sup>57</sup> Юдкін-Ріпун І. Герметичний дискурс Григорія Сковороди // Студії мистецтвознавчі. 2010. № 2 (30). С. 7–19.

<sup>58</sup> Там само.

<sup>59</sup> Там само.

<sup>60</sup> Там само.

алхімії майстер прагне опанувати Час, щоб здобути ключ до вдосконалення Природи та власного духу.

Теорія пізнання Г. Сковороди виходить із тези, що в усіх трьох світах — великому, малому та символічному, — сенс приховано під покровом символічної, образної форми, яку слід знищити задля досягнення сенсу<sup>61</sup>: «З видимого пізнавай невидиме»<sup>62</sup>. Цей підхід корелює як із езотеричною спрямованістю вчень містиків<sup>63</sup>, так і з класичною алхімічною інтенцією виділення ідеальних принципів із грубої речовини<sup>64</sup>, що врешті-решт формулюється як «добування досконалих есенцій зі змішаних тіл» (Андрій Лібавіус).

Сковородинська установка «Пізнай самого себе» органічно продовжує традиції містичної філософії та духовної алхімії, в якій чільне місце посідає прагнення самовдосконалення алхіміка-філософа. «Внутрішня людина» Сковороди захована в зовнішній людині так само, як ідеї в матерії<sup>65</sup>. Характерна думка німецького містика Ангела Сілезія є співзвучною як духовній алхімії, так і ідеям Г. Сковороди:

Камінь мудрих — у тобі

Поринь в себе, зійди на глибину.

По камінь мудреців не йдуть на чужину.

[Херувимський мандрівник, III, 118; пер. з німецької мій — Авт.].

Парацельсіанець Герхард Дорн (16 ст.) висловлює аналогічну думку ще різкіше: «*Transmutemini in vivos lapides philosophicos!*» — «Перетвори себе на живий філософський камінь!»<sup>66</sup>. У наведених цитатах образ філософського каменя не має стосунку до профанованого дискурсу «золота

<sup>61</sup> Чижевський Д. І. Філософія Г. С. Сковороди. Харків : Прапор, 2004. С. 157.

<sup>62</sup> Сковорода Г. Лист 25 до Михайла Ковалинського // Твори : у 2 т. / Пер. зі староукр. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 255.

<sup>63</sup> «Христос ... алегоричною мовою (як Пітагор зі своїми учнями) говорить із ними, щоб його таємниця, завішана літерами, залишилася в межах школи», — пише німецький містик XVI ст. Себастьян Франк [3, с. 79].

<sup>64</sup> К. Г. Юнг слушно зазначає, що для алхіміків філософія є ніби прихованою в речовині, а тому в речовині її можна й відшукати.

<sup>65</sup> Чижевський Д. І. Філософія Г. С. Сковороди. Харків : Прапор, 2004. С. 129.

<sup>66</sup> Юнг К. Г. Психология и алхимия / Пер. с нем. С. Л. Удовик. Москва : Рефл-бук ; Киев : Ваклер, 1997. С.166.



черні», рішуче критикованого Г. Сковородою, натомість, корелює зі сквородинським поняттям «внутрішньої людини». Таким чином, алхімічний аспект вчення Г. Сковороди постає як органічне продовження традицій духовної алхімії кінця Середньовіччя та початку Нового часу. Позірний «антиалхімізм» Г. Сковороди виглядає цілком природно в контексті контраверсій алхімії парацельсіанської та пізнішої епохи, коли захист традиції парадоксально поєднується з її запереченням. Зокрема, згаданий Г. Дорн визнавав авторитет Гермеса Трисмегіста й Платона, натомість, багатьох інших шанованих у класичній алхімії діячів — Авіценну, Гебера, Разеса, Альберта Великого та навіть Аристотеля, — засуджував як «софістів»<sup>67</sup>.

Цікаво, що духовне самовдосконалення, за Г. Сковородою, виявляє паралелі не лише з західною містико-алхімічною традицією. Робота над звільненням «внутрішньої людини» може розглядатися як певний відповідник даоської «внутрішньої» алхімії, в якій «людина плекає всередині себе «нетлінний зародок» — першообраз майбутнього вічного життя»<sup>68</sup>, певний аналог «живого філософського каменя» західних містиків<sup>69</sup>. Проте в світлі концепції архетипів К. Г. Юнга<sup>70</sup> сутнісна єдність феномена алхімії на Сході та Заході не видається чимось дивним.

Паралелей між Г. Сковородою та власне К. Г. Юнгом також не бракує. У сквородинському понятті «серця» намічене розуміння сфери несвідомого<sup>71</sup>, а саме життя філософа становить грандіозний метафізичний експеримент, втілення архетипу Героя-змієборця<sup>72</sup>, Велике Діяння з удосконалення власного духу.

Підсумовуючи викладене, можна дійти таких висновків. Аналіз філософії Г. Сковороди виявляє наявність у ній алхімічної проблематики та причетність до герметичного дискурсу. Однак філософ не визнає претензій класичної алхімії на духовне самовдосконалення людини. Контравер-

---

<sup>67</sup> Юнг К. Г. *Философское древо* // *Философское древо* / Пер. с нем. А. В. Гараджи. Москва : Академический проект, 2008. С. 98; 136.

<sup>68</sup> Федь І. А. Іконічна інтенція героїчного. Слов'янськ : Канцлер, 2004. С. 141.

<sup>69</sup> Юнг К. Г. *Психология и алхимия* / Пер. с нем. С. Л. Удовик. Москва : Рефл-бук ; Киев : Ваклер, 1997. С. 166.

<sup>70</sup> Там само. 592 с.

<sup>71</sup> Чижевський Д. І. *Філософія Г. С. Сковороди*. Харків : Прапор, 2004. С. 138.

<sup>72</sup> Федь І. А. Іконічна інтенція героїчного. Слов'янськ : Канцлер, 2004. С. 158.

сійний «алхімічний антиалхімізм» філософії Г. Сковороди виглядає природно в контексті внутрішніх протиріч феномена європейської алхімії 16–18 ст.

Духовна «трансмутація» людини, за Г. Сковородою, — подолання «змія» в собі, звільнення «внутрішньої людини», пізнання Бога та Всесвіту через пізнання самого себе — здійснюється безпосередньо у мікрокосмі власної душі, й тоді зовнішній медіатор, філософський камінь, виявляється непотрібним.

Погляди Г. Сковороди, попри певні паралелі з просвітницьким матеріалізмом, виявляються глибоко спорідненими з духовною алхімією, органічно вписаними в контекст герметичної традиції, та можуть розглядатися як її специфічний розвиток.

## **СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ У ТВОРАХ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ<sup>1</sup>**

Широке коло вчених поступово починає усвідомлювати, що для повноцінного аналізу й особливо прогнозування соціокультурних, економічних процесів конкретної країни чи народу необхідно докладно дослідити спадщину, під якою слід розуміти великий спектр унікальних ідейних і матеріальних надбань. Це стосується царин вітчизняної гуманітарної та, зокрема, філософської науки, що досить жваво розвивається в наш час. Серед її представників помітні саме соціальні філософи й дотичні до них науковці, які намагаються умоглядно рефлексувати стан соціуму, його структуру й рівні, місце людини в цьому мінливому середовищі, її специфічні проблеми<sup>2</sup>.

За умови такого розвитку вітчизняної соціальної філософії доцільно проаналізувати сучасні й минулі досягнення та надбання гуманітарних наук. Зокрема, це дасть змогу виявити й диференціювати різноманітні аспекти та проблеми, які мають або тимчасовий, конкретно-історичний характер, або довготривалий, типовий для народу, похідний від його досить статичного менталітету.

Українська філософія, богослов'я, гуманітарні царини загалом, розвиваючись від давньоруської доби й дотепер, породили плеяду видатних філософів, богословів і науковців. До них традиційно відносять Володимира Мономаха, Ярослава Мудрого, Петра Могили, Кирила Турівського, Йосифа Кононовича-Горбацького, Інокентія Гізеля, Феофана Прокоповича, М. Костомарова, П. Куліша, М. Драгоманова, І. Франка, Б. Кістяківського, М. Бердяєва, М. Шаповала та інших.

Якщо звертатися безпосередньо до джерел української світоглядної раціональної рефлексії, то дослідники науки й культури наголошують, що

---

<sup>1</sup> Статтю опубліковано: Білецький В. Соціально-філософські аспекти у творах Григорія Сковороди // Схід. 2011. № 3(110). С.132–134.

<sup>2</sup> Андрущенко В. П., Михальченко М. І. Сучасна соціальна філософія. Київ : Генеза, 1996. 368 с.; Ткаченко В. М., Реєнт О. П., Головатюк В. М. Україна: проблеми самоорганізації (начерки новітньої доби). Київ : Інститут історії України НАН України, 1995. С. 4; Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст: Франківський період. Київ : Наукова думка, 1992. С. 107.

характерних і самотутніх класичних рис вона набула вже після творчості Г. Сковороди, який є одним із найяскравіших артикуляторів<sup>3</sup>.

Здебільшого вітчизняні класики належали до енциклопедично обізнаних і поліспрямованих учених, праці яких вписані в конкретні історичний та етнічний контексти філософствування. Загалом це характерна й малодосліджена риса «особистості» (персони) українського мислителя-гуманітарія. Своєю чергою в символічних філософських творах Г. Сковороди інтегрально переплітаються численні світоглядні ідеї, низка яких досі очікує ідентифікації, поглибленого дослідження та сучасної інтерпретації.

Метою нашої роботи є огляд цих ідей, а також виокремлення й аналіз тих, які сьогодні можна ідентифікувати як соціально-філософські та протосоціологічні. Окрім того, намагатимемося якомога чіткіше їх вирізнити та проілюструвати.

Видатний випускник Києво-Могилянської академії, поліглот, викладач філософії, поетики й риторики Г. Сковорода є автором оригінальних праць, у яких, зокрема, викладено самотутні тези про тривимірність і двохаровість будови буття, концепції «сродної» праці й «нерівної всім рівності». Загалом можна стверджувати, що соціально-філософська і протосоціологічна проблематики простежуються за осмислення таких питань: структура суспільства й роль людини в ньому; причини соціальної нерівності; можливість досягнення кожною людиною щастя; ідеал людської поведінки, мислення й діяльності; причини й передумови асоціальної девіантної поведінки; типові стани й ознаки людської маси (натовпу).

Вказані проблеми висвітлено здебільшого в контексті критичного сприйняття багатьох елементів тогочасного станового суспільного ладу. Проте це, на нашу думку, не позбавляє їх актуальності.

На перший погляд, безпосередніми *елементами суспільства* в Г. Сковороди є різні прошарки населення, а його комплексну візію соціуму можна назвати механістичною. «Общество есть то же, что и машина», — зазначає він у праці «Приметы неких сродностей». Кожному елементу природою (тобто неявно Богом) передбачена конкретна соціальна функція або певний

---

<sup>3</sup> Татаркевич В. Історія філософії : у 3 т. Львів : Свічадо, 1997–1999; Горак Г. І. Філософія. Київ : Вільбор, 1997. 272 с.; Чижевський Д. І. Символіка Сковороди // Праці Українського Історично-Філологічного Товариства в Празі. 1931. Т. 2; Діденко Л. Дуалістичний вимір людини в українській філософії XVII ст. (за поглядами Г. Конинського та Г. Сковороди) // Філософська думка. 2004. № 3. С. 65–76.

обмежений їх спектр. Чітке дотримання людьми власних функціональних призначень («хлібопашество», «воинство», «богословіє», скотарство, «землемеріє», медицина, математика, архітектура тощо) уможливило налагоджену роботу всієї «машини»<sup>4</sup>.

Водночас Г. Сковорода не очевидно, не претендуючи на чіткі дефініції, але досить однозначно аналізує інший рівень соціуму. Він тлумачить звичайну людину як максимально знеособлену істоту (*індивіда*), яка в суспільстві має відповідати вимогам до конкретного соціального статусу, що є суголосним із сучасними науковими поглядами щодо статусних очікувань.

До тези, що людина може мати багатогранну ознаку особистості індивідуальності, на нашу думку, він ставився негативно-скептично. Визначаючи звичайну *живу* людину, яка тимчасово має біологічний складник, як власне заготовлю, предтечу до безсмертного «вічного» та «справжнього» стану після смерті, філософ живив поняття «телесный болван», «чучело», «скотское»<sup>5</sup>, навіть звертаючись до співрозмовника, що вказано в попередніх дослідженнях<sup>6</sup>.

Оперуючи сучасною термінологією, можна вирізнити два базових рівні соціальної структури за Г. Сковородою: *рівень індивідів*, які мають певні ознаки індивідуальності; *рівень знеособлених соціальних призначень*, функціональних чарунок «суспільної машини» (соціальних статусів). Вони мають ієрархічний характер: перший є основою другого. Це також корелює із загальним соціологічним тлумаченням соціуму, що сьогодні ієрархізують за рівнями (знизу вгору) індивідів, соціальних груп та організацій, соціальних інститутів.

Утім, зазначимо, що соціально-філософські та протосоціологічні акценти не домінували в працях Г. Сковороди, а були аргументами для соціософії та доведення тези, що кожна людина, тимчасово перебуваючи в суспільстві, може досягти індивідуального щастя. Однак, за волею Бога вона відрізняється від інших: наділяється власною соціальною функцією, ставновим положенням тощо.

---

<sup>4</sup> Сковорода Г. Повне зібрання творів : в 2 т. Київ : Наукова думка, 1972. Т. 1. С. 329; 434–441.

<sup>5</sup> Там само. С. 108.

<sup>6</sup> Білецький В. Есхатологічна спрямованість філософії Г. Сковороди // Наука. Релігія. Суспільство. 2008. № 2. С. 121–125; Білецький В. Есхатологічний вектор у філософії Г. С. Сковороди // Донецький вісник наукового товариства ім. Шевченка. 2008. Т. 24. С. 19–27.

«Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вместимости. Над фонтаном надпись сия: «Неравное всем равенство» [...] И что глупее, как равное равенство, которое глупцы в мир ввести всеу покушаются?» Менша посудина (людина — В. Б.) менше має води з такого фонтану, але в тому є рівною більший, що однаково є повна<sup>7</sup>. Цитату можна інтерпретувати так:

1. Поділ людей на різноманітні групи та спільноти, суспільна стратифікація як така є об'єктивним і природним явищем, нормальним станом соціуму.

2. Кожна людина може стати самодостатньою та щасливою, навіть маючи відмінний статок, суспільне становище, що визначено її статусами.

3. Кожна людина є цінністю для Бога та має бути такою ж для соціуму.

4. Особистість є вільною в самореалізації, може досягти максимуму, якщо його прагнутиме, зважаючи на природні (божественні) задатки.

Характеристики ідеалу людського мислення й діяльності, що зумовлюють щастя, містяться в оригінальній концепції «сродної» праці. Так, у «Картина изображенного беса, называемого грусть, тоска, скука» філософ наголошує на «тео-механістичній» тезі про суспільство: «Природа и сродность значит врожденное Божіе благоволение и тайный его закон, всю тварь управляющий»<sup>8</sup>. Водночас Г. Сковорода засвідчував, що не всі люди хочуть стати на шлях самодослідження, самовдосконалення, моральності, пошуку вічного начала в собі, через що не мають щастя — їх охоплює депресивний стан, апатія<sup>9</sup>. Вони замінюють шлях до справжнього щастя прагненням «почестей, золота, сарданапалових банкетів, нижчих насолод, народної прихильності, слави, ласок вельмож»<sup>10</sup>.

Отже, можна констатувати, що філософ приділяв увагу аналізу причин порочності людини, тобто *асоціальної девіантної поведінки*. Асоціальні девіації походять від слабкості духовної природи загалом. Це призводить до неспроможності чинити спротив принадам «глупаго общества», порівнюваного з розореним Єрихоном<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Сковорода Г. Повне зібрання творів : в 2 т. Київ : Наукова думка, 1972. Т. 1. С. 435.

<sup>8</sup> Там само. С. 433.

<sup>9</sup> Там само. С. 430–433.

<sup>10</sup> Сковорода Г. Повне зібрання творів : в 2 т. Київ : Наукова думка, 1973. Т. 2. С. 384.

<sup>11</sup> Там само. С. 35.

У контексті свого світосприйняття Г. Сковорода пояснював причини такого стану мимовільною чи усвідомленою невідповідністю діяльності людини її природному вродженому покликанню, неосвіченості, поширеною у світських людей заздрістю, яка, на думку філософа, зумовлює більшість злочинних і негідних дій. Наголошував, що для досягнення «ідеалу» (щастя, комфортного відчуття, «сродної» праці) вони часто використовують невідповідні засоби. Зауважимо, що така узагальнена позиція може розглядатися суголосною з тлумаченням Е. Дюркгейма суспільної аномії та поясненням девіантності Р. Мертон<sup>12</sup>, але значно випереджає їх у часі.

Аналіз творів Г. Сковороди свідчить, що його критика суспільства насправді не обмежується оцінкою станового ладу, а є позачасовою. Він загально негативно ставився до суспільства як способу існування більшості людей: «Вот тебе источник ропоту, жалоб, печалей, вражд, тяжёб, граблений, татьбы, всех машин, крючков и хитростей. Из сего родника родятся измены, бунты [...] все то одно: общее, светское, скверное. Мирское мнение не есть [...] чистая вода, но благо свиньям и бесам»<sup>13</sup>.

Водночас філософ був схильний визначати суспільну більшість як «толпу» (юрбу)<sup>14</sup>. Зображаючи слабо впорядковану, безцільну й хаотичну людську масу, Г. Сковорода як протосоціолог характеризує її як деморалізаційну (і зазвичай деморалізовану), отваринену, інстинктивно керовану силу, наповнену примітивними мотивами. Він наголошує, що з потраплянням до «толпи» навіть культурна й освічена людина втрачає «істину», коли стає уособленням «невежества и неискущества»<sup>15</sup>. Зауважимо, що дослідники біографії Г. Сковороди таке ставлення до натовпу називають однією з причин, що спонукали його до мандрівного способу життя і творчості.

Зазначимо, що з такими рефлексіями філософ свідомо відходить від традиційної християнської релігійності, наголошуючи, що саме розум є головним інструментом людини. Визнаючи, що раціональний аналіз Бі-

---

<sup>12</sup> Дюркгейм Е. Самогубство: соціологічне дослідження / Пер. з фр. Київ : Основи, 1998. 519 с.; Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Пер. с фр. Москва : Наука, 1991. 575 с.

<sup>13</sup> Сковорода Г. Повне зібрання творів : в 2 т. Київ : Наукова думка, 1972. Т. 1. С. 332.

<sup>14</sup> Там само. С. 326.

<sup>15</sup> Сковорода Г. Повне зібрання творів : в 2 т. Київ : Наукова думка, 1972. Т. 1. С. 332.

блїї є ефективним для індивідуального духовного прогресу, він категорично заперечує догматичне її сприйняття: «Біблія єсть источник. Народня в ней история и плотскіи имена єсть то грязь и мутная иль [...] Кто не разделяет словесных знаков на плоть и дух, сей не может различить [...] красот небесных и росы»<sup>16</sup>. Г. Сковорода також зауважує, що це може також бути тенденційно використано несумлінними людьми для самовиправдовувальної мотивації — так ми інтерпретуємо вислів «Біблія єсть не только корова, но ад, змій, и лютый поглощающий лев»<sup>17</sup>. Тобто Біблія містить як зразки еталонної, так і засуджуваної поведінки, що треба розмежовувати.

У підсумку можна зазначити, що сквородинська пантеїстична філософія відрізняється від класичного богослов'я та особливо теософії, попри поширену християнську символіку. Визначений комплекс домінантних, сутнісних рис «українського обличчя» гуманітарної науки (антеїзм, кордоцентризм, екзистенціальність, моралізаторський вектор та інше) простежується в наступних класиків вітчизняної науки.

У працях філософа наявні соціально-філософські та протосоціологічні мотиви, інтегрально вписані в його цілісну світоглядну (соціософську) картину світу. Г. Сковорода оригінально підходить до питань природи суспільства, його стратифікації, конформної поведінки, проблем девіантної особистості, суспільної нерівності, соціології натовпу, а також намагається їх раціонально й конструктивно розв'язати в ідеалістичному рішенні.

Його філософії властива також певна утопічність. Це пояснюється тим, що класичний ідеалізм, на нашу думку, не має ефективної методології для побудови так званих позитивних наук. Наприклад, взірцем суспільства для нього є «горній Іерусалим» — уявна держава, подібна до уможгадних конструкцій соціуму Аврелія Августина, Т. Мора й Т. Кампанелли.

Тези, які він розвивав щодо суспільного механізму і тлумачення людини як соціального «атома», сьогодні сприймаються досить неоднозначно. Проте зауважимо, що у 18 ст. соціології як такої не було взагалі, а Г. Сковорода обстоював позиції, цілком суголосні з опініями соціологів

---

<sup>16</sup> Там само. С. 119.

<sup>17</sup> Там само. С. 302.



середини — кінця 19 ст. Питання рівнів суспільного буття, природи суспільства як такого, різновидів соціальних статусів, причин і передумов девіантної поведінки, соціалізації та ресоціалізації, наявності в людини задатків тощо є актуальними й не розв'язаним остаточно для сучасної соціальної філософії, загальної соціологічної теорії, галузевих соціологій.

Отже, персона Г. Сковороди як плідного «соціального мислителя» з погляду масштабності та спектру охоплення суспільної проблематики є непересічною. Аналіз, хоча й віддалених у часі, але цілком зрілих і самобутніх надбань української гуманітарної раціональної рефлексії дає змогу віднайти нові теоретичні аргументи як для посилення національної гідності, так і конструктивного розвитку сучасних наукових концепцій.

## **МОТИВИ ІНДИВІДУАЛЬНОЇ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ ЛЮДИНИ У ТВОРАХ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ<sup>1</sup>**

Головною проблемою людства вже протягом кількох століть є те, що технологічний рух, який називають прогресом, супроводжується моральною деградацією. Окрім того, глобалізаційний вплив сучасної цивілізації призводить до нівелювання численних аспектів індивідуальності та стирання значущих ознак особистості. Без професійних соціологічних досліджень помітним сьогодні є прошарок суспільства, зокрема українського, який має сталий «симптомокомплекс» туманного усвідомлення атрибутів своїх потенційних соціальних статусів та ролей, моральних нормативів, релігійної, національної, політичної та ставевої ідентифікацій.

Узвичаєним явищем є наявність у суспільствах аморфних аномізованих усереднених індивідів, які демонструють слабкий інтелект, інстинктивну афективну поведінку, задовольняються морально вихолощеною масовою культурою, схилиються до псевдопотреб.

Доводиться констатувати також те, що державні надбудови багатьох суспільств, зокрема вітчизняного, не спрямовують діяльність на культивування раціонально-критичної та культурно багатой особистості. Соціально-регламентаційні, контролювальні та ціннісно-орієнтаційні інститути права, громадської моралі, сім'ї, релігії, громадянського суспільства й освіти або вкрай слабо функціонують, або перебувають у стані дисфункції чи профанації своєї діяльності.

На певний час державі буде вигідно перетворювати народ на некритичну, морально нестійку тимчасово слухняну й передбачувану масу, порівняно легко керовану вузьким спектром простих гасел, декларацій, маркетингових технологій тощо. І помітна маса людей буде пасивною — не чинитиме індивідуального спротиву такому впливу. Загалом такий стан є типовим і давно теоретично вивченим багатьма

---

<sup>1</sup> Статтю опубліковано: Білецький В. В. Мотиви індивідуальної самоідентифікації у творах Григорія Сковороди // *Філософія у сучасному соціумі: Матеріали Міжнародної наукової конференції*, 24–26 квітня 2013 р., ДонНУ. Т.1. С. 223–227.

класиками соціальної філософії та теоретичної соціології в контексті нестабільних соціумів<sup>2</sup>.

За відсутності реального й дієвого загальносуспільного харизматичного лідера стан аномії простежуватиметься впродовж декількох поколінь. У цей період соціум або буде зруйнований, або держава зрозуміє невивідність деінтелектуалізації та культурної деградації громадян, які демонструватимуть політичний негативізм, електоральну пасивність, і, зрештою, не будуть спроможні до порівняно компетентних суспільних функцій.

Разом із констатацією такого суспільного стану постає питання спроможності окремої людини протидіяти векторам зовнішнього впливу, що примітивізує. Ми вважаємо, що такий спротив є цілком реальним, особливо для особистості, яка усвідомлює вказану проблему. Способи протидії морально-інтелектуальному зубожінню відомі. Низка мислителів Сходу й Заходу наголошували: людина має зберігати прагнення до свого індивідуального ідеалу, а за умов соціального хаосу чітка комплексна самоідентифікація та сформовані вольові якості є чи не єдиними потужними інструментами індивідуального спротиву духовній деградації або внутрішньої компенсації довколишнього примітивізму.

І концепції, і терміносистеми філософів відповідали конкретному етнополітичному й історичному контекстам. Висувалися різні ідеали духовності, наприклад, громадянин «Граду Єрусалима», людина як «microcosmos», орієнтований на «macrocosmos», мешканець міста Сонця або Утопії, людина як відбиття абсолютного духу, «Übermensch» тощо. Артикуляторами таких опіній були представники різних культур. Їхні рецепти не є безумовно універсальними та інтерпоральними — вони насамперед стосуються представників конкретних періодів та етносів із конкретним «збіжним» етноменталітетом. Так, на українському етносоціальному тлі для пошуку рекомендацій щодо розвитку власної особистості варто насамперед зосередитися на відповідних опініях вітчизняних філософів.

Українська філософія, богослов'я, гуманітарні царини загалом, розвиваючись від давньоруської доби й дотепер, породили плеяду видатних фі-

---

<sup>2</sup> Дюргейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Пер. с фр. Москва : Наука, 1991. 575 с.; Дюркгейм Е. Самоубство: социологичне дослідження / Пер. з фр. Київ : Основи, 1998. 519 с.; Мертон Р. Социальная теория и социальная структура (фрагменты). Киев : Абрис, 1996. 109 с.

лософів, богословів і науковців. До них традиційно відносять Володимира Мономаха, Ярослава Мудрого, Петра Могили, Кирила Турівського, Йосифа Кононовича-Горбацького, Інокентія Гізеля, Феофана Прокоповича, М. Костомарова, П. Куліша, М. Драгоманова, І. Франка, Б. Кістяківського, М. Бердяєва, М. Шаповала та інших.

Якщо звертатися безпосередньо до джерел української світоглядної раціональної рефлексії, то дослідники науки й культури наголошують, що характерних і самобутніх класичних рис вона набула після творчості Г. Сковороди, який є одним із найбільш яскравих їх артикуляторів<sup>3</sup>.

Метою нашої роботи, яка продовжує аналіз спадщини філософа<sup>4</sup>, є огляд його творів, виокремлення ідей, пов'язаних із темою «пізнай самого себе» — самоідентифікацією людини, а також систематизація смислових аспектів цього «себе пізнання».

Відомо, що найближчим до сучасного поняття «самоідентифікація» в контексті суспільного самовизначення людини в Г. Сковороди було поняття «сродність». Цю «спорідненість» переважно заведено тлумачити з погляду відповідності людини, яка тимчасово перебуває в соціальній «машині», конкретному різновиду суспільно корисної праці.

Не критикуючи цю, очевидно, істинну опінію, яка підтверджується численними сквородинськими аргументами та проаналізована нами раніше, ми вважаємо її лише частковим виявом загальніших парадигмальних аспектів «сродності» чи «уподібності» людини.

Підґрунтя для виокремлення загальних людських «сродностей» забезпечують такі праці філософа, як-от «Наркісс. Разглагол о Том: Узнай себе», «Брань Архистратига Михаила со Сатанюю о сем: Легко ли быть благим», «Разговор, называемый Алфавит, или Букварь мира» які, на думку сучасних дослідників, виділяються тематикою самопізнання<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Татаркевич В. Історія філософії : у 3 т. Львів : Свічадо, 1997–1999; Горак Г. І. Філософія. Київ : Вілбор, 1997. 272 с.; Чижевський Д. І. Символіка Сковороди // Праці Українського Історично-Філологічного Товариства в Празі. 1931. Т. 2.

<sup>4</sup> Білецький В. Есхатологічна спрямованість філософії Г. С. Сковороди // Наука. Релігія. Суспільство. 2008. № 2. С. 121–125; Білецький В. Специфіка протосоціології Г. Сковороди // Донецький вісник наукового товариства ім. Шевченка. 2010. Т. 30. С. 190–197; Білецький В. Соціально-філософські аспекти у творах Григорія Сковороди // Схід. 2011. № 3 (110). С. 132–134.

<sup>5</sup> Ушкалов Л. В. Григорій Сковорода: семінарії. Харків : Майдан, 2004. 776 с.

Однією з позицій тлумачення всієї філософії українського класика є його концепція трискладовості та двошаровості буття, Універсуму.

З огляду на тезу, що «природа и сродность значит врожденное божіе благоволеніе и тайный его закон, всю тварь управляющий...»<sup>6</sup>, людина, маючи свободу волі, може дослухатися до своєї сродності (певних задатків), «прописаної» в духовному серці пантеїстичним Богом. Тоді вона йде до мети «горного граду», безсмертя й надприродного існування після смерті тіла або ігнорує мету, стає суто тлінною частиною буття, «глупого общества» («розореного Єрихону» тощо).

Іншими словами, тимчасово складаючись із двох «натур», людина має два найпринциповіші й найголовніші вектори самоідентифікації.

Перший, назвемо його *сакральним*, реалізується не багатьма людьми як свідомий потяг до «сродності» справжній натурі — Вічності, Богові — через усвідомлення сутності своєї душі — частинки всезагального Творця. Атрибутами таких особистостей (потенційних безсмертних духовних істот) є імперативність моральності, духовний пошук своєї соціальної «сродності» або відповідність їй, панівний комфортний психологічний стан, суспільне визнання, оскільки якість виконання улюбленої соціальної функції є найвищою. Їм також властиві освіченість, недогматична християнська релігійність із критико-аналітичним ставленням до біблійної інформації тощо.

Дихотомічно протилежним є умовний *профанний* вектор самовизначення, який людина зазвичай не усвідомлює: його «обирає» її зоологічна частина за умов духовної слабкості. Згідно з Г. Сковородою, він характерний для суспільної більшості, яка через невігластво, неуцтво, відсутність самокритичності, слабку релігійність живе «по плоті», «п'їтьмі», «скотським чином» тощо й тяжіє до домінанти «явної натури» — матеріального, «тлінного» складника буття.

Індикаторами такого «тварного» існування є злість, заздрість, марнославство, жадібність та інше, а результатом — «ніщо», абсолютне зникнення людини після смерті, на відміну від «сакрально» орієнтованих особистостей, які, позбавляючись тіла, живуть вічно, бо є «справжніми людьми».

Ці тези підтверджують численні судження Г. Сковороди щодо того, що «легко бути благим» тому, хто полюбив свою красу іманентної душі, віддає перевагу «Горньому», «Благословенному», «Господньому». Кожен день

---

<sup>6</sup> Сковорода Г. Повне зібрання творів : в 2 т. Київ : Наукова думка, 1972. Т. 1. С. 433.

така духовно преображена людина сповнена приємних надій, тілесно свіжа, проста й невибаглива, працююча, чесна й цілком щаслива, тому що її веде надприродний порядок<sup>7</sup>.

Натомість тим «привіде́нням», які уподобилися на цій «земличці» «долньому», «мерзкому», полюбили «внешность свою», притаманні «пустыя мечты» і «злыя мысли», які є насінням «злих діл».

Таких людей філософ називає оригінальним поняттям «содомскій человек», який «шевелится и красуется, как обезьяна, болтает и велерѣчит [...], осязает, как преисподній крот, [...] гордится, как безумный, [...] паучится, как паучина; алчен, как пес; жаден, как водная болѣзнь; лукав, как змій; ласков, как крокодыл; постоянен, как море; вѣрный, как вѣтер; [...] разсыпчив, как прах; ищезает, как сон... Сей всяк человек ложный: сѣнь, тма, пар, тлѣнь, сон»<sup>8</sup>.

Зазвичай між носіями таких полярних самоідентифікаційних парадигм неминучий конфлікт, бо перші зневажають других, залишаючи позаду на шляху самовдосконалення, а ті, що керуються своєю «тварною» частиною, вважають шлях до самопізнання, можливо, правильним, але надто складним, що додає дискомфорту, заздрості та злоби<sup>9</sup>.

Додамо, що змальовану вище орієнтацію в дихотомії «матеріальне — духовне» Г. Сковорода називає «головністю»<sup>10</sup>.

Зосередимося на часткових проявах, у яких розгортаються не концептуальні, а «некоторые сродности». Не повторюючи трюїзми щодо понять «сродный труд», «благий фонтан» тощо, намагатимемося виокремити інші аспекти самоідентифікації, на яких акцентує Г. Сковорода.

У численних працях він наголошує на спорідненості людини з певним різновидом праці, задаток і потяг до якої міститься у «внутрішньому серці» — своєрідному духовному «фокусі». Цей аспект самовизначення може бути умовно названий *соціально-функціональним*: він походить від питання «куди хто рожден?» та концепції «сродного труда»<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. Л. Ушкалова. Харків : Майдан ; Едмонтон; Торонто : Канадський Інститут Українських Студій, 2010. С. 231–233; 829; 837.

<sup>8</sup> Там само. С. 790–791.

<sup>9</sup> Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. Л. Ушкалова. Харків : Майдан ; Едмонтон; Торонто : Канадський Інститут Українських Студій, 2010. С. 830–832.

<sup>10</sup> Там само. С. 835.

<sup>11</sup> Там само. С. 668–675.

Інший самоідентифікаційний смисл випливає з тези «нерівної рівності», що диктує людині доцільність задоволеності наявним положенням, оскільки прагнення до його зміни й покращення не корелює з досягненням індивідуального щастя. Цей аспект самоотождотчення можна назвати *соціально-статусним*, частково пов'язаним із попереднім.

Як і в попередніх випадках, Г. Сковорода наголошує, що відступництво від «сродностей» не лише спричиняє «замешательство» «общественную машину», але й потенціює «гупую грусть», «скуку», «муку» тощо. «Лучше умереть, нежели всю жизнь тосковать в несродностях», — стверджує він<sup>12</sup>.

Чотири виокремлених вище контексти самоідентифікації «виписані» у сквородинській філософії досить явно, чітко й аргументовано. Водночас Г. Сковорода не обмежується ними, і в збірці «Сад божественних пісень...» у контексті класичного українського філософського антеїзму окреслює природний потяг різних людей до конкретних форм ландшафту, урбаністичного або природного середовища (пісні 12, 13).

З огляду на культурний рівень, Г. Сковорода не міг безпосередньо вказувати на деякі форми самоідентифікації, які засуджував. Застосовуючи сучасну соціологічну й соціально-філософську термінологію, зазначимо, що він вживає «мову Езопа», зокрема, контекстуальні псевдоніми. Наприклад, категорично критикує содомію, тобто вияви девіантної сексуальної поведінки, а також численні викривлення чеснот, які асоціюються з чоловічою та жіночою статями. Вкрай негативно ставиться й до відхилень від традиційних гендерних статусів і ролей матері, батька, доньки, сина, дружини, чоловіка тощо.

Після аналізу віднайдених у працях філософа смислових контекстів самопізнання й самовизначення окреслюємо деякі дискусійні моменти.

По-перше, зважаючи на те, що концепція сродного труда співвідноситься із сучасною психологічною теорією задатків, Г. Сковорода наполягав на статичності цього феномена. Інакше кажучи, вважаємо сумнівним, що в людини насправді може бути лише *один* задаток (сродність) або до мистецтва, або до «воїнства», або до аграрної праці, спорту, наук тощо.

По-друге, він не враховує те, що для людини, яка, керується своєю сродністю та виконує свою соціальну функцію, неминучою є висхідна

---

<sup>12</sup> Там само. С. 669.

соціальна мобільність. Навколо такого індивіда ущільнюється комунікативне поле (він стає популярним), економічна стимуляція праці покращується, і згодом той стає представником іншого стану. Тобто довічне «закріплення» людини лише на одному соціальному шарі є досить сумнівним, навіть якщо вона тяжіє до сакрального.

Однак, ці незначні зауваження, очевидно, пояснюються тим, що Г. Сковорода є філософом-моралізатором. Прикладна психологія та соціологія не належали до його базових інтересів, оскільки вони тоді не були розроблені.

У підсумку можемо стверджувати, що спадщина філософа є корисною для нашого часу. Не фетишизуючи вітчизняні національні ознаки, можливо стверджувати, що шлях українця «до себе» насамперед має бути пов'язаний із духовним розвитком, який випливає з ієрархії сквородинського розуміння самоідентифікаційних ієрархічних рівнів: «сакральне — соціально-функціональне — стратифікаційне статусно-рольове самовизначення».

У сучасному загалом технологізованому світі предметами справжньої гордості може бути лише спроможність усвідомлювати свою екзистенцію — перемикаючи пріоритети самоідентифікації на внутрішній пошук у собі стрижневих рис характеру та плекання їх, сакральний контекст доцільності свого існування тощо.

Завчасно зважаючи на контраргументи щодо певної утопічності такої нашої рефлексії з позиції реалій сучасної деградації суспільного морального стану, ми все ж наполягаємо, що соціальні інститути, які відповідають за соціалізацію (сім'я, освіта тощо) мають почати потужно культивувати само-рефлексійні визначення особистості, а вже потім її орієнтувати з погляду професійної ідентифікації, споживацьких, електоральних виборів. Окрім того, держава має враховувати непересічний педагогічний аспект традиційної для нашого етноменталітету релігії, оскільки помірне релігійне виховання і традиційна релігійна культура також перебувають у занепаді.

Замість гасел на кшталт «будь багатим», «будь зовнішньо привабливим», «розважайся», «купи», «твоя перемога — понад усе», «насолоджуйся», «віддай голос за...» треба пропагувати такі, як-от «відшукай себе», «будь людиною», «не будь, як усі», «гроші — не головне в житті», «будь освіченим», «будь майстром своєї справи», «думай», «пам'ятай про Бога», «розумна людина — успішна людина».



Варто погодитися також із пропагандою певного властивого українській культурі традиціоналізму, який транслює Г. Сковородою. Загублену в хаосі аномії людину треба інструментально й від початку соціалізації спрямовувати до мети бути гарним батьком, матір'ю, дружиною, чоловіком, жінкою, другом, оскільки частина суспільства під цими словами (свідомо чи ні) розуміє паразитування, копіювання морально збіднених або гендерно збочених «зразків».

Усвідомлюючи зацікавленість сучасної держави в перетворенні людини на керованого учасника економічного процесу з мінімально розвинутою духовністю, зазначимо, що сьогочасний шлях до розвитку особистості насправді є *індивідуальною справою*. Дисфункцію макроскопічних компонентів суспільства (соціальних інститутів) частково можна і треба компенсувати на мезо- й мікрорівнях соціуму, наприклад, збереженням і пропагандою духовних пріоритетів на рівні сімей, невеликих спільнот, колективів, потягом до себе — справжнього й унікального.

## МІСТИЧНІ ДЖЕРЕЛА БОГОПІЗНАННЯ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

В Україні були філософи, які любили тлумачити Біблію не менш конструктивно і палко, як колись олександрієць Філон, і вбачати у ній не буквализм, а алегорію, символ і емблематику. До найвизначніших з них можна сміло віднести Григорія Сковороду. Під час алегоричного символічного тлумачення Біблії («Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання самого себе», «Бесіда 1-ша і 2-га, названа Obsevatorium specula (по-єврейськи Сіон)», діалог «Кільце», «Ізраїльський змій», «Потоп зміїний», «Книжечка про читання Святого Письма, названа жінка Лотова», «Боротьба архистратига Михаїла з сатаною про це: легко бути добрим») Сковорода часто покликався на Філона. Як згадував біограф Сковороди М. І. Ковалинський, юдейський мисленник належав до кола найулюбленіших письменників українського філософа<sup>1</sup>.

Інтерпретація теми відношення Сковороди до Філона зустрічається в німецькомовному дослідженні Д. Чижевського під назвою «Сковородинська



*Автограф Григорія Сковороди*

<sup>1</sup> Г. Сковорода. Твори у двох томах. Т. 2. Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи. Український науковий інститут Гарвардського університету. Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка Національної Академії наук України. Київ : Обереги. С. 392.

теорія пізнання та Філон»<sup>2</sup>. Автор наголошує на прикметних як для Сквороди, так і для Філона темах «трьох світів» (природи, людини та Біблії), ідеї «обоження», «внутрішньої людини» як «небесного Адама», Софії, наперед існування матерії, антитетичного способу думання, платонівського дуалізму, символічного тлумачення Біблії. Саме у зіставленні з порушеними темами неодноразово оцінюється відношення українського мандрівного філософа до олександрійця в інтерпретації Д. Чижевського харківським науковцем Л. Ушкаловим, авторитетним дослідником творчості Сквороди, упорядником першого повного академічного видання його творів 2011 р<sup>3</sup>.

Сквороді була близька думка про марноту пізнання Коперникових сфер, коли занедбувати пізнання Бога серцем: «Кинь Коперникови сфери, глянь в сердечнії печери, у душі твоїй глагол». Ця думка суголосна з Філонівським міркуванням: «Чому турбуєшся про небесні явища, які

---

<sup>2</sup> Čyževskýj D. Skovoroda-Studien. II. Skovorodas Erkenntnislehre und Philo // Zeitschrift für slavische Philologie. 1933. Bd. X. S. 47–60. Попри те, що Скворода подивляв трактати з Філона (і про це є чимало згадок у його творах) на глибший рівень осмислення творчості юдейського мислителя він не виводив. Тут подвижницька діяльність Д. І. Чижевського (1894–1977) еміграційного його періоду пішла на користь висвітлення творчих симпатій між автором і читачем — Філоном і Сквородою — задля популяризації українського філософа в одній із чотирьох німецькомовних статей, надрукованих у німецькомовному «Часописі слов'янської філології», заснованому 1924 р. Максом Фасмером. Йдеться про чотирнадцятсторінкове дослідження під назвою «Вчення про пізнання Сквороди та Філон» (1933 р.) проф. Чижевського, яке постало на час праці в університетському Галле. Тож сьогодні доводиться задовольнятися цим Сквородинівським циклом, щоб могли скласти враження про вплив Філонівського слова на Варсаву Сквороду, а це такі статті: Čyževskýj D. Skovoroda-Studien. I. Skovoroda und Angelus Silesius // Zeitschrift für Slavische Philologie Vol. 7. No. 1/2 (1930). Pp. 1–33 (Universitätsverlag WINTER Gmbh, 33 p.); Skovoroda-Studien. II. Skovorodas Erkenntnislehre und Philo // Zeitschrift für Slavische Philologie Vol. 10. No. 1/2 (1933). Pp. 47–60 (Universitätsverlag WINTER Gmbh, 14 p.); Skovoroda-Studien. III. Skovorodas Bibel-Interpretation im Lichte der kirchenväterlichen und mystischen Tradition // Zeitschrift für Slavische Philologie Vol. 12. No. 1/2 (1935), Pp. 53–78 (Universitätsverlag WINTER Gmbh, 26 p.); Skovoroda-Studien. IV. Skovoroda und Valentin Weigel // Zeitschrift für Slavische Philologie Vol. 12. No. 3/4 (1935). Pp. 308–332 (Universitätsverlag WINTER Gmbh, 25 p.). (Відповідно українською це статті «І. Скворода та Ангелус Сілезіус»; «II. Вчення про пізнання Сквороди та Філон»; «III. Інтерпретація Біблії Сквородою у світлі традиції Отців церкви та містичної традиції» і «IV. Скворода та Валентин Вайгель»). Про творчість Г. Сквороди у німецьких статтях Д. Чижевського, хоч і небагато, писав В. Абашнік, присвятивши свою статтю і переклад 300-річчю від дня народження українського мандрівного філософа (2009 р.). Тож ця Сквородинознавча тематика Чижевського не нова. Однак цікавим є розгляд гносеологічних проблем які він окреслив у другій статті, залучаючи думки з менш ніж десяти назв трактатів Філона і декількох німецькомовних джерел з містичної проблематики.

<sup>3</sup> Ушкалов Л. Скворода та інші. Київ., 2007. С. 60, 369–370.

тобі недосяжні? Чому поширюєш легкість мови, набуту в процесі навчання, на небо? Чому ж ти, астрономе, балакаєш про небесні речі? Друже мій, не турбуйся про те, що високо понад тобою, а спробуй збагнути те, що поруч або ж, радше, подбай про те, щоб не влесливо пізнати себе»<sup>4</sup>.

Отож знанням біблійних текстів відзначається творчість самобутнього українського мислителя Григорія Саввича Сковороди. Алегоричне пояснення мислителем у творах «Асхань», «Лотова жінка» зближає його за стилем філософського розмислу з творчістю Філона Олександрійського, а мотиви мандрів — з темою про “переселення” і потребою у споглядальному житті для душі, спраглої Бога: *«Оставь, о дух мой, вскоре все земляными места!// Взойди, дух мой, на горы, где правда живет свята, // Где покой, тишина от вечных царствует лет, Где блещит та страна, в коей неприступный свет»* [Сковорода, 1973: т. 1, с. 61]. Як відомо, філософ Сковорода є автором твору «Розмови п’ятих подорожніх про правдиве щастя в житті», в якому на тринадцять років випередив «категоричний імператив» Канта. В цьому творі діалог «Марко Неграмотний» (1772 р.) відкриває нам «простака» Марка, який усе своє життя дотримується такого третього правила: «Чого собі не хочеш, не бажай другому» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 346]. Тут можна було б запідозрити й Сковороду у надмірній повазі до морального богослов’я, тобто у розумінні віри як моралі, до чого прийшов Кант, і з чого розпочав написання «четвертої» критики: «Релігії в межах одного розуму»<sup>5</sup>. Але з підозрами не слід поспішати, адже в Сковороди моральний закон розуміється як дар від Бога, що зійшов на апостолів і пов’язаний з християнською мораллю. Так, Ісус Христос твердить: «І як бажаєте, щоб вам чинили люди, чиніть їм і ви так само» (Лук., 6, 31). Саме у Біблії слід шукати джерела особового мислення Сковороди. Від тридцяти років (в чому зізнається автор монологу на честь Святого Письма персонаж твору Лонгін) Сковорода не розлучається з Біблією, тож його світогляд, можна вважати, сформований біблійною істиною. Щоправда, Біблія сповнена антиномій: «Біблія є і Бог, і змії», — говорить учасник діалогу «Потоп зміїний». Тут можна вбачати співпадіння протилежностей, що було типовим

---

<sup>4</sup> Філон Олександрійський. Somn. I, 54.

<sup>5</sup> Так само й твір Григорія Сковороди “Наркісс” постав ще до того, як Кант захистив дисертацію. Таку думку озвучив філософ В. Ерн у своїй праці про життя і вчення Сковороди [Ерн, 1912: с. 333].

методом Ніколая Кузанського, а можна й добачити глибший зміст: заклик до пошуку духа святого Письма, здійснення над його буквою.

Бог, на думку Сковороди, «Єдиний Бог юдеїв та язичників, єдина й премудрість» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 305]. Розмисли Сковороди можна вважати «філософією щастя» і євдемонологічним аргументом доказу існування Божого буття [Сковорода, 1973: т. 1, с. 423], і то небезпідставно, адже: «немає солодкішого для чоловіка і немає потрібнішого, ніж щастя...» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 144]. На цьому шляху людині допомагає філософія — «головна мета людського життя». «Коли дух в людині радісний, думки спокійні, серце мирне, то й все світле, щасливе, блаженне. Оце й є філософія» [Сковорода, 1973: т. 2, с. 465]. Платонівська тема щастя в діалозі «Філеб» знаходить своє продовження у згаданому вище сквородинівському діалозі, а «радість серця» і «духовний мир» змушують переосмислити вчення Епікура про джерело щастя. Воно в «печерах серця», «в душі твоїй глагол, от будеш з ним веселий!». Воно в того, в кого «совість, як чистий криштал» (Пісня 10), «ибо сердцем нечист не может Бога узреть, / и нельзя до сих мест земленному долететь» (Пісня 2). «Нет его нигде, затем что есть везде» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 334]. Так, св. Августин знайшов би вірного однодумця на шляху до Істини, який прорік: «Кинь Коперникові сфери, / Глянь в сердечнії печери! / У душі твоїй глагол...» (пісня 28). А що Сковорода слідує за Августиним, можна спостерегти за посиланням на Гіппонця у 28-ій пісні: «Tolle voluntatem propriam et tolletur infernus» — «Знищи власну волю — і пропаде пекло». Тож здійснення по щаблях чесноти, аскетичне зречення земного світу дають привід прислухатись до сквородинівського містичного досвіду Бога. На численні свідчення про сквородинський містицизм з боку дослідників звернув увагу Ю. Барабаш [Барабаш, 1989, с. 274], підкреслюючи контрверсійні думки: про любов Сковороди до німецького містицизму та квієтизму, до західного католицизму, або ж — джерело містики філософа слід шукати на його батьківщині. Справді, у «Саді божественних пісень» Сковорода зізнається: *«Кто ли меня разлучит от любви твоей?// Может ли мне наскучить дивный пламень сей?// Пусть весь мир отбежит!// Я буду в Тебе жить, о Иисусе! [...] Язвы Твои суровы — то моя печать, // Венец мне Твой терновый — славы благодать, // Твой сей поносный крест — // Се мне хвала и честь, о Иисусе!»* (Пісня 7).

Д. Чижевський у книзі «Філософія Г. С. Сковороди» (1934 р.), посилаючись на статтю Мартіна Грабмана [Grabmann, 1900, s. 413] та Й. Бернгарта

[Bernhart, 1922], намагається знайти опертя містичному кордоцентризму Сковороди у античній та європейській філософії західноєвропейських містиків та концептуально відрізнити підходи до обґрунтування філософії серця у св. Бернарда Клервоського (*scintilla animae*), Рішара Сен-Вікторського (*intimus mentis sinus*), св. Томи Аквінського (теж *scintilla animae*), Мейстера Екгарта (*Kleidhaus Gottes, Hütte des Geistes, Gansterlein, Gemüt, Synteresis*), Й. Таулера та Г. Сузо (*Grund*) та ін. [Чижевський, 2005: т. 1, с. 281]. Автор зауважив: «Коли щодо містичного досвіду самого Сковороди може бути хоч тінь сумніву, містичний характер його філософії ніяким сумнівам не підлягає!» [Чижевський, 2005: т. 1, с. 354]. Він переконливо наголошує на християнському характері містики Сковороди, знаходячи у його творчості відповідні щаблі сходження до Бога:

«Сковорода знає — та вживає їх — усі поняття християнської містики, які символічно характеризують містичну екстазу: 1) містик бачить Бога (*visio Dei*): «Серце, пан очей, бачить саме всесвітнє світило світу» (411: «самое міра светило вселенское»); 2) містик з'єднується з Богом: «О серце чисте!... ти є боже, а Бог є тобі твій... Ви є двоє та є єдине» (486: ви двое есте и есте едино); 3) містик обожується: «ищезаю в тебе и преображаюся» (76), «він переображується в пана всіх створінь, у сонце» (77, пор. 78-9, 131, 205); 4) душа містика є наречена та дружина божа: «Ти народжений, щоби взаємно любитися з Богом» (303), «він є твій чоловік... твій Бог» (104: Он муж твой); 5) душа людська народжується в містичній екстазі вдруге: 401 — «второе рождение»; 6) але водночас у душі людській зроджується Бог: із кожної «особи Ізраїлевого роду... виходить первородний єдиний початок» (274: каждое сего рода лицо, будто ложесна разверзает, когда исходит из него первородное оно Единоначало); 7) «радість», екстазу характеризує Сковорода традиційними образами «сп'янілість» (*Trunkenheit, ebreitas*): «вот род піанства или вид его», «отсюда кураж, новыя мысли, странныя речи, чудная сила, ясен язык» (517, пор. 516 та інде); 8) характеристична для містики є й та «єдність змислів» у містичному переживанні, яку зустрінемо в Сковороди, — сотки разів зустрінемо в нього слова про «згук» (гармонію), «смак» або «аромат» («благаоуханіє», «благовоніє», «воння») божі...» [Чижевський, 2005: т.1, с. 353–354. Тут посилання Чижевським на сторінки видання Сковороди 1912 р. (Бонч-Бруєвича)].

Все це так. Натомість, вражає спорідненість філософської думки Сковороди з богопізнанням Філона Александрійського, як і Діонісія Ареопагіта

та Рішара Сен-вікторського у плані агапічного богомислення конкретного, незалежного індивіда, котрий здійснюється щаблями любові до трансцендентного Божества. (До інтерпретації середньовічних авторів з великого кола читання Сковороди додаються нові імена філософів, як напр., Северин Боецій [Чернишов, 2014, с. 42–61], і це правильно, оскільки український філософ рідко посилався на конкретні імена). З-поміж дослідників Л. Ушкалов виділяв цих філософів у своєму фундаментальному посібнику «Григорій Сковорода: Семінарії» [Ушкалов, 2004, с. 776; с. 118–119; 124–125], як і тих науковців, які присвячували увагу взаємоперетинам мислення Сковороди і Філона та Ареопагітика. (Щодо Філона — Д. Чижевського). Щоправда на творчість Рішара він окремо не звертає увагу. З Філоном Сковороду зближає тематика алегоризма та символізму. З Ареопагітиком — поєднується тематика Божественних імен, Еросу та Агапе. З Рішаром — окремішнього самотнього індивіда — шукача Бога у психологічному його переосмисленні та переображенні душі. Сковорода всеціло націлений на внутрішній світ людини в якому можна побачити Бога чистим серцем. Тут можна вбачати витоки європейського персоналізму як філософського явища, який опрацьовували М. Бердяєв, С. Франк та слідом за ними такі персоналісти як Е. Муньє, К. Войтила та ін.

## 1. СКОВОРОДА І ФІЛОН-ЮДЕЙ

Філософсько-богословські погляди Філона Олександрійського автор статті розглядає у монографії «Поняття трансцендентності у Філона Олександрійського» (Львів, Місіонер 2022. 280 с.), де заторкує й проблематику досліджень з філоніки в Україні. Частково присвячує цій тематиці сторінки книги «Історія української релігійної філософії» (Львів, Місіонер 2020. 288 с.).

Кордоцентризм Сковороди ґрунтується на Бозі, адже серце є для Бога, належить Богові, а Бог належить йому. Воно — приятель Бога, а Бог — йому приятель, в Бозі усе і усе із нього, але Він є нічим (конкретним) із того, що в цьому усьому, бо Він над усе і усе у Ньому. Філософ знаходить відповідні поняття, щоб якнайправдивіше схарактеризувати Боже Буття: «джерело», «світло», «сонце» світу, «невидима сила, яка усе

наповняє і усім володіє», «Першоначало», «Буття усьому», «Ум всемірний» тощо. Найголовніше те, що Сковорода усвідомлює немічність поняття пантеїзм, тож світ розглядає як безмежно віддалений від трансцендентного Бога. *«Бог есть лутчий астроном, Он наилутчий економ. // Мать блаженная натура»*. (Пісня 28). У цих строфах Сковорода пригадує, що Бога в античності порівнювали з математиком або геометром, «потому что непрестанно в пропорциях или размерах упражняется, вылепливая по разным фигурам, например: травы, деревья, зверей и все прочее; а еврейские мудрецы уподобили его горшечнику» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 146–147]. «Той лиш існує, хто схований; видний — то сон і примара: // схованим бути — це щось, виднее все — це ніщо» («Про Святу Вечерю, або про Вічність»).

Філософ очевидно послуговується аргументом Філона Олександрійського, що легко порівняти: «Весь мір состоит из двух натур: одна — видимая, другая — невидимая. Сія невидимая натура, или Бог, всю тварь проникает и содержит, везде всегда был, есть и будет. Например, тело человеческое видно, но проникающий и содержащий оное ум не виден» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 145]. Але очевидне й інше: Сковорода невидиме переводить у площину серця: «Друг: Бог знает... «Приступит человек в сердце глубоко». Как же можешь видеть? Антон: Сердце видеть не могу» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 196]. Філонівським можна назвати й мотив переходу від чуттєвого світу до надчуттєвого у творі «Розмова п'ятьох мандрівників». Так, співрозмовник Григорій, говорячи про сходження, уточнює: «Восход сей и исход Израилев не ногами, но мыслями совершается. Вот Давид: // «Восхождение в сердце своем положи. Душа наша преиде воду непостоянную». Вот и Исаия: «С веселием изидите», то есть с радостью научитесь оставить ложная мнения, а перейтись к таковым: «Помишлениям его в род и род». Се-то есть Пасха или переход во Иерусалим, разумей, в город мира и в крепость его Сион» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 343]. З Філоном поєднає Сковороду найбільше етична тематика, що полягає в біблійно-теодицейних розмислах: «Життя, як пісня, не красна довготою, а красна чеснотою»; «Не разум від книг, а книги від розуму народились» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 346]; «Яке життя і мир, коли немає Бога? Що за Бог, // коли немає духа істинного і духа владного? Який дух істинний, коли не думки духовні і серце чисте? Що за чисте, коли не вічне...» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 347]. У творі «Наркісс» Сковорода вкладає в уста співрозмовників мудрість



Богопізнання: «Бог от нас ни молитов, ни жертв принять не может, если мы его не узнали. Люби его и приближайся к нему всегда, сердцем и познанием приближайся, не внешними ногами и устами. Сердце твое есть голова внешностей твоих. А когда голова, то сам ты еси твое сердце. Но если не приблизишься и не сопряжешься с тем, кой есть твоей голове головою, то останешься мертвою тенью и трупом. Если есть тело над телом, тогда есть и голова над головою и вышше старого новое сердце» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 168].

Хто ж це Той, Хто всьому голова, на думку філософа?: «Начало премудрости — разумети Господа. Если кто не знает Господа, подобен узникам, поверженным в темницу. Таков что может понять во тьме? Главнейший и началнейший премудрости пункт есть знание о Бозе. Не вижу Его, но знаю и верую, что Он есть. А если верую, тогда и боюсь; боюсь, чтоб не разгневать Его; ищу, что такое благоугодно Ему. Вот любовь во исполнении заповедей, а соблюдение заповедей в любви к ближнему, любовь же не завидит и протчая» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 184]. Тож «Любление Господа есть преславная глава премудрости» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 192]. Задля пізнання Бога й живе людина: «А что ж есть живот вечный, если не то, чтобы знать Бога? Сіе-то есть быть живым, вечным и нетленным человеком и быть преображенным в Бога, а Бог, любовь и соединение — все то одно» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 204].

Ще у творі греко-католицького архимандрита Кирила Транквіліона-Ставровецького (†1646) «Зерцала богословії» містилась слухна думка про той спосіб пізнання Бога, яким послідував Сковорода: «Бога знати и видіти его правдѣе если кто хочет, напред повинен ест показати пред Богом чистое сердце. Абовім таковий тільки Бог знаєт и видит[ь] его (Матв. 5, 8)». Адже Дух Господній «тонкій, світлий, тихий. І ту Господь в таковом духу сказался пред Ілією (3 Цар. 19)». Тож тільки чисті серцем можуть бачити Бога: «Леч третіи, кѣторіи правдиве прагнут[ь] видіти Бога, обачат[ь] его в духу тонком, покорном, тихом, пресвітлим, то есть в суптельном и тонком розумі умного зрінія, въ пресвітлой и боговидной богословіи. В таковом тонком духу и разумі правдиве узриш Бога чистим сердцем, ибо Господь показався Іліи» [Пам'ятки братських шкіл на Україні, с. 209–210]. Як відомо, Транквіліон-Ставровецький був викладачем у братських школах: Львівській, Віленській, Київській та Рогатинській. У «Зерцалі» зумів викласти погляди християнського неоплатонізму.

## 2. СКОВОРОДА ПРО ЛЮБОВ ДО БОГА

Зі слів Александра Хиждеу ми довідуємося про твір Сковороди, який не дійшов до нас: «Кніжечка о любви до своих, нереченная Ольга Православная» [Багалій, 1992, с. 272]. На думку І. Захари, мова йде про любов до Батьківщини [Захара, 1996, с. 50].

У Сковороди зустрічаються думки дуже близькі до ідей про любов у Емпедокла, Платона та Епікура. Він зауважував: «Начало всему и вкус есть любовь...» [Сковорода, 1973: т.1, с. 407]. У творі «Наркіс. Разглагол о том: узнай себе»: «Не удивляйся, душа моя! Все мы любопрахи. Кто только влюбился во видимость плоти своея, не может не ганяться за видимостью во всем небесном и земном пространствѣ. Но для чего он ея любит? Не для того ли, что усматривает в ней светлость и пріятность, жизнь, красу и силу?» [Сковорода, 1973: т.1, с. 170].

Сковорода називав Любов дочкою Мудрості («Софіина дщерь»): «Гдѣ мудрость узрѣла, там любовь сгорѣла». В листі до М. Ковалинського він зізнавався: «Що дає основу? — Любов. Що творить? — Любов. Що зберігає? — Любов, любов. Що дає насолоду? — Любов, любов, початок, у тобі ж кінець» [Сковорода, 1973: т. 2, с. 277]. Любов дає силу росту буттю.

Проте у Сковороди зустрічається ризиковане ототожнення людини з Богом, притаманне романтикам, зокрема Новалісу: «если бы ты узнал себе, в то время ты Божиим, а Бог твоим сделался бы» [Tschizewskij, 1974 (Сковорода, 1973: т. 1, с. 228)]. Цей мотив походить від образу Нарциса (Про Нарциса див.: Овідій. *Метаморфози*. III, 342 ff.). Так, у Новаліса («Учні до Саїси») заклик пізнай себе самого теж приводить до ототожнення — образ богині Саїси відкриває людині суть про неї саму — на місці Саїси людина бачить себе.

У метафізиці Сковороди наскрізною темою проходить генологічна парадигма Плотина: «Роки проходят. Потоки иссыхают. Ручаи ищезают. Источник вечно парюю дышит, оживляющего и прохлаждающего. Источник един люблю и щезаю... О сердце морское! Чистая бездно! Источниче святы! Тебе единого люблю. Ищезаю в тебе и преображаюсь» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 156].

Про зовнішню і внутрішню людину — образ ап. Павла — у Сковороди читаємо як про двоєдиність: «Истинный человек и Бог есть тожде» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 172]. Безмір серця дорівнює безодні Бога: Серце — це

«бездна всх вод и небес ширшая!». Тільки нескінченний Бог може проникнути у глибину і безмір серця. Ще псалмопівець звернув увагу: «Бездня кличе до безодні під гуркіт твоїх водоспадів; усі твої буруни й хвилі хлинули на мене». (Пс. 42, 8). І Сковорода покликається на цей образ: «Бездну бездна удовлит вдруг» [Сковорода, 1973: т. 2, с. 353].

### 3. СКОВОРОДА І АРЕОПАГІТИК

Тематика богопізнання Сковороди, як і Ареопагітика цікава спільними коренями оноματοлогії, схильністю до містичного богослов'я в любові.

Про пізнавальність того, Ким є Бог слід сказати наступне. Справді, на думку Діонісія Ареопагіта в першому розділі «Містичного богослов'я» здається, що Бог у жодний спосіб не може бути пізнаний нами. Йоан Дамаскин теж не полегшує відповідь на наше питання, оскільки, згідно з ним, ми нічого не в силі дізнатися про Божу сутність [Dam., *De fide orthodoxa* I, 4, PG 94, 800B; *STh.* 1, 2, 2, а 2]. Можуть допомогти у відповіді Ап. Павло (Рим. 1, 20), але й Пророк Єремія, який підбадьорює нас у знанні про Бога: «Хто хвалиться, хай хвалиться тим, що розуміє і знає мене, що я — Господь, який творю милість і суд, і справедливість на землі; мені бо це подобає, — слово Господнє» (Єр. 9, 23), та св. Августин [S. Aurelii Augustini. *De Trinitate* 8, 4, 6, CCL 50, 274s; 13, 20, 26], який навчає, що неможливо любити щось, що не відоме. Оскільки нам дана заповідь любити Бога всім серцем, то звісно, що можемо Його пізнати, адже не дана нам неможлива до виконання Господня заповідь.

Людському розуму показується тільки існування Бога та Його абстрактні атрибути, такі як єдність, добро тощо. Деїстична думка помилялась у тому, що зводила Божество до простого Архітектора Всесвіту. Бог розумівся як неособовий та вважався витвором чистого абстрактного розуму. Хоч, справді, як зауважував св. Тома Аквінський у коментарі на трактат «Про Трійцю» Северина Боеція: «певна річ може пізнаватися у два способи: через власну форму, оскільки око здатне бачити камінь через рід каменю, або ж завдяки формі речі, яка подібна до неї. Через те, що причина пізнається по схожості до наслідку і людина може пізнавати форму через своє відображення» [S. Th., In Boethium de Trinitate, q. 1, а. 2 // Tommaso d'Aquino. *Forza e debolezza del pensiero. Commento al De Trinitate di Boezio.*

Introduzione, traduzione, note e apparati di Guido Mazzotta. Rubbettino Editore, Soveria Mannelli-Messina 1996, p. 23].

Неможливо пізнавати Бога через Його властиву форму жодним з можливих способів: інтуїцією самої суті Бога, чи міркуванням абстрактної форми над самою суттю Бога, чи ж завдяки ідеї, вкарбованій в людському розумі, а саме цим шляхом пішли мислителі Нового часу: Декарт, Мальбранш і Спіноза. Слід пригадати, що навіть, якщо ми дійсно знаємо більше те, чим Бог не є, ніж чим Він є, то вже з того факту пізнавальність Боже-ственної сутності з боку людського розуму вже є чимось позитивним. Як навчав Діонісій Ареопатит, кожне пізнання завжди ґрунтується на попередньому ствердженні.

Проте чимало мислителів у Богопізнанні зайняли агностичну позицію. Ось приклад. Як вже зазначалось, для Плотина Бог є надто трансцендентний і Йому ми не в силах надати жодного предикату, оскільки Він здійснюється над будь-яким визначенням. Хоча й Плотин надавав Єдиному різноманітних характеристик, таких як несотворене або ж сотворене Єдине, Добро тощо, все ж вони не мають позитивного значення. «Ймовірно, Ім'я «Єдиний» містить тільки заперечення множинності. А тому й пітагорейці символічно позначували Його найменням Аполлона, тим, що заперечує множинність. Якщо ж Єдине — ім'я і те, що ним явлене — береться як ствердження, то Воно буде ще менш зрозуміле, ніж, коли б взагалі не мало якоїсь назви. Це ім'я вимовляється для того, щоб той, хто шукає, починаючи від цього імені, що означає найпростіше, врешті почав заперечувати і його...»<sup>6</sup>.

Так само й Маймонід (1135–1204) вважав, що Богові не можна надати жодного атрибуту, навідріз відкинувши антропоморфне пояснення Біблії. На його думку, нічого позитивного ствердити про Бога не можна: «По чистій двозначності можна Йому надати слова Знання, Могутності та Волі, але це тільки назви і все». [Moseh ben Majmon. *Moreh nebhukhim*, 1190]. Назви, які Йому надаються із Св. Книг, такі як «Справедливий» чи «Милосердний», походять від Його дій, але «Він тільки сприймає те, чим Він є».

---

<sup>6</sup> Див.: Еннеади, V, 5, 6. Не дивлячись на агностичну позицію, у Плотина душа може бачити Першого Бога після очищення, і досягти екстазу. До такої ж думки приходить Діонісій Ареопатит у «Містичному богослов'ї» (I, 1). Християнський автор «Ареопатит», можливо, за походженням з Сирії, сприйняв плотинівську думку через учня Плотина на ім'я Прокл (пом. 487).

Перед Богом краще мовчати, згідно зі словами псалмопівця: «Для Тебе Мовчанка є прославою» (Пс. 65, 2, за мазоретянським текстом). В українському перекладі: «Тобі належить хвала, Боже, на Сіоні» (пропущено слово «спокійна», «тиха»). Слово «Живий» означає, що Бог не залишений життя, «Вічний» — що Він не має причини свого існування, немає собі схожих, а тому говоримо, що Він Один. Для людини це значення цілком незбагненне, і нагадує назву Ягве (яка включає ідею необхідного існування). Отож, на думку Маймоніда, жодне створіння не може збагнути, що означає ця назва.

У Ніколая Кузанського (1401–1464) Бог розумівся як співпадіння протилежностей у абсолютно нескінченному бутті. Так, напр., співпадіння максимуму та мінімуму, сотворення та сотвореного, всього і ніщо. Проте таке співпадіння не може розумітися людським розумом а, щоб пізнати, слід мати певну пропорційність щодо предмету пізнання. Оскільки Бог, нескінченне Буття, то Його не дано збагнути розумом, бо між скінченням і Нескінченням ніколи не може бути жодної пропорції [Cus. *De visione Dei*]. Тож не дивно, що й український філософ Г. Сковорода усвідомлював слабкість ономатологічних понять: «Чи ти не чув, що найвища істота не має ніяких належних їй імен?», — звучить думка у творі «Розмова п'ятьох мандрівників» (ПЗТ, т. 1, с. 328). Тим не менше висуває невластиві Богові імена, такі як: «Природа», «Блаженна Натура», «Сый», «Любов» як Єдинство, усвідомлюючи, що є велике коло Божих Імен, таких як: «Той, хто є», «Буття речей», «Вічність», «Доля», «Необхідність», «Дух», «Господь», «Отець», «Ум», «Істина», але й «Світло», «Радість», «Життя», «Воскресіння», «Путь», «Обіцянка», «Рай», «Насолода», «Мир» та ін. [Сковорода, 1973: т. 1, с. 145–146, 340]<sup>7</sup>.

Запропонований духовний портрет Г. Сковороди, мабуть, не надто повинен контрастувати з загальноприйнятою історико-біографічною парадигмою філософа, де науковцями він часто наділений рисами вільнодумця і антиклерикала. Ці просвітницькі ідеали не були чужими мандрівному філософу. Однак не так часто в науковій літературі натрапляємо на глибоке поцінування саме духовних медитацій філософа, бо зібравши в

---

<sup>7</sup> Щодо назви Бога «Натура», слід зауважити, що Сковорода усвідомлював невідповідність її подачі, з відтінком ідолопоклонства. Тож у творі «Розмова п'ятьох мандрівників» вкладає в уста одному із співрозмовників Ермолаю таке пояснення: «В Біблії Бог именується: огнем, водою, ветром, железом, камнем и протчими безчисленными именами. Для чего ж его не назвать (натуру) натурою». [Сковорода, 1973: т.1: с. 329].

духовний вінок ці перлини дають змогу засвідчити існування образу цілком іншого Сковороди.

Як висновок, варто зауважити, що близькою для Г. Сковороди є тематики не тільки філонівського алегоризму та символізму, ономатологія Ареопігитика та агапічне богослов'я, а повноцінна теорія окремішнього самобутнього індивіда — шукача Бога у психологічному його переосмисленні та переображенні душі. В подальшому нею багата Сен-Вікторська містика, концептуальні витoki якої теж зауважуються і розвиваються у творах Григорія Сковороди, що спонукає до глибших пошуків, запропонованих у розвідці.

### *Джерела*

Багалій Д. Український мандрівний філософ Григорій Сковорода. Київ.: «Орій», 1992. 470 с.

Барабаш Ю. «Знаю человека...». Григорий Сковорода: поэзия, философия, жизнь. Москва 1989. 335 с.

Бонавентура. Путівник мислі до Бога. Про приведення мистецтв до богослов'я / Пер. з лат., вступ, коментарі Ірина Піговська. Львів: Вид. УКУ, 2014. — lхii+170 с.

Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. Москва : Путь, 1912. 342 с.

Жильсон Э. Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. пер. Г. Вдовиной. Москва: СПб, 1999. 495 с.

Завідняк Б. Історія української релігійної філософії. Львів, «Місіонер», 2020. 288 с.

Завідняк Б. Поняття трансцендентності у Філона Олександрійського. Львів: «Місіонер», 2022. 280 с.

Захара І. Категорія любові у творчості Григорія Сковороди // Спадщина Григорія Сковороди і сучасність. Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. Сковороди 21–22 грудня 1994 р. Львів: «Світ», 1996. С. 50–55.

Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви (1944), пер. с фр. // «Богословские труды». Сборник восьмой, посвященный Владимиру Лосскому. Москва : Издание Московской Патриархии, 1972. 237 с.

Нічик В. М. Проблема Бога і світу в творах Г. С. Сковороди // Сковорода Григорій: Дослідження. Розвідки. Матеріали. Збірник наукових праць. Київ : Наукова думка, 1992.. С. 69–78.

*Пам'ятки братських шкіл на Україні кінець XVI – початок XVII ст. Тексти і дослідження*, ред. В. І. Шинкарук, В. М. Нічик, А. Д. Сухов. Київ : Наукова думка, 1988. 566 с.

*Піч Р.* Про містику і метафізику у Григорія Сковороди, пер. з нім. Я. М. Стратій // Сковорода Григорій: Дослідження. Розвідки. Матеріали. Збірник наукових праць. Київ : Наукова думка, 1992. С. 312-326.

*Северин Боецій.* Теологічні трактати. Пер. з лат. Ростислав Паранько. Вступна стаття Б. Завідняк, Р. Паранько Львів: Вид. УКУ, 2007. 160 с.

*Сирицова О. М.* Філософська етимологія Г. С. Сковороди. Ім'я Бога // Сковорода Григорій: Дослідження. Розвідки. Матеріали. Зб. наук. праць. Київ : Наукова думка, 1992. С. 90–99.

*Сковорода Г. С.* Повне зібрання творів: У 2-х т./ Ред. В.І. Шинкарук, В.Ю. Євдокименко, Л.Є. Махновець, І.В. Іваньо, В.М. Нічик, І.А. Табачніков. Київ : Наукова думка, 1972. Т. 1. 531 с.

*Сковорода Г. С.* Повне зібрання творів: У 2-х т./ Ред. В.І. Шинкарук, В.Ю. Євдокименко, Л.Є. Махновець, І.В. Іваньо, В.М. Нічик, І.А. Табачніков. Київ : Наукова думка, 1973. Т. 2. 574 с.

*Сковорода Г. С.* Повна академічна збірка творів / За ред.. Л.Ушкалова. Харків; Торонто: Майдан, 2011. 1400 с.

*Стратій Я. М.* Концепція Бога у філософії Г. С. Сковороди та її зв'язок з попереднім розвитком української думки // Сковорода Григорій: Дослідження. Розвідки. Матеріали. Збірник наукових праць. Київ : Наукова думка, 1992. С. 79–90.

*Чернишов В.* Григорій Сковорода як читач «De Consolatione philosophiae» Северина Боеція // Філософська думка. Джерела філософії Сковороди. № 5. Київ, 2014. С. 40–61.

*Чижевський Д.* Фільософія Г. С. Сковороди, Праці українського наукового інституту. Т. XXIV. Серія філософічна книга 1. Варшава, 1934. 224 с.

*Чижевський Д.* Філософські твори у чотирьох томах, ред. В. С. Лісового, т. 1. Нариси з історії філософії на Україні. Філософія Григорія С. Сковороди. Київ : «Смолоскіп», 2005. XXXVIII+402 с.

*Шевчук В.* «Пізнаний і непізнаний Сфінкс». Григорій Сковорода сучасними очима: розмисли. Київ.: Університетське вид-во «Пульсари», 2008. 528 с.

*Bernhart J.* Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance. (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen; Abt. III. Die christliche Philosophie, Band 14). München, 1922. 291 s.

Cassirer E. Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur. Stuttgart, 1960. 292 s.

*Corpus Dionysiacum*. I. Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus / ред. Beate Regina Suchla. («Patristische Texte und Studien», 33). Berlin-New York: Verlag Walter de Gruyter, 1990. 267 p.

*Corpus Dionysiacum*. II. Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae / ред. Günter Heil und Adolf Martin Ritter. («Patristische Texte und Studien», 36). Berlin-New York: Verlag Walter de Gruyter, 1991 318 p.

Gilson E. The Spirit of Mediaeval Philosophy. New York, 1940. 490 p.

Grabmann M. Die Lehre des Hl. Thomas von der similitudo animae in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden // “Jahrbücher für Philosophie und spekulative Theologie“, XIV. hgg. Ernst Commer. Paderborn, 1900 525 s. (s. 413–427.)

Mondin B (SX). Storia della Filosofia Medievale. — Roma: PUU, 1991. 464 p.

*Partis Summae totius Theologiae D. Thomae Aquinatis, Secunda Secundae*. Doctoris Angelici, Lugduni, 1581.

*Philo on ten volumes (and two supplementary volumes, 1953)*, with an English Translation by F. H. Colson and G. H. Whitaker. London-Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1929-1962.

*Ricardus de Sancto Victore*. Patrologiae cursus completus. Series Latina / Ed. Migne J.-P; 1-221 vol. Vol. 196. Paris, 1855. Col. 1–1379.

*Richardus à San. Victore*. De Trinitate Les Sources chrétiennes 63. Paris: Cerf, 1959. 530 p.

Tommaso d'Aquino. Forza e debolezza del pensiero. Commento al De Trinitate di Boezio. Introduzione, traduzione, note e apparati di Guido Mazzotta. — Soveria Mannelli-Messina Rubbettino Editore, 1996. — CC+223 p.

*Tschizewskij D. Skovoroda* — Dichter, Denker, Mystiker. (Harvard Series in Ukrainian Studies. 18). München, 1974. 233 s.



## **ЕСХАТОЛОГІЧНА СПРЯМОВАНІСТЬ ФІЛОСОФІЇ Г. СКОВОРОДИ<sup>1</sup>**

Ставлення до вітчизняних культурних і, зокрема, наукових надбань сьогодні зазнає ґрунтовних змін. Таке пожвавлення має об'єктивні причини: вчені та практики з царин управління, соціології, політології усвідомлюють, що повноцінному аналізу й особливо прогнозуванню соціокультурних, економічних і політичних процесів, що відбуваються на тлі народу, має передувати детальне дослідження всіх його сутнісних духовних граней.

Значущі якості народної душі, її менталітет виразно репрезентують різноманітні традиції обрядовості, різновидів і стилів мистецтва, хобі, способів господарювання, форми релігійності<sup>2</sup>. Окрім того, вважають, що не менш чітким артикулятором рис менталітету є сукупність загальногуманітарних та особливо філософських концепцій, сформованих чільними представниками національної науки. Так, загальні гуманітарні дисципліни й особливо теоретична світоглядна рефлексія мають певну національно-тематичну та стилістичну специфіку, їхня традиційна проблематика відбиває як культурні особливості народу загалом, так і конкретного історичного періоду розвитку зокрема<sup>3</sup>.

Українська філософія, богослов'я, гуманітарні царини загалом, розвиваючись від давньоруської доби й дотепер, породили плеяду видатних філософів, богословів і науковців. До них традиційно відносять Володимира Мономаха, Ярослава Мудрого, Петра Могили, Кирила Турівського, Йосифа Кононовича-Горбацького, Інокентія Гізеля, Феофана Прокоповича, М. Костомарова, П. Куліша, М. Драгоманова, І. Франка, Б. Кістяківського, М. Бердяєва, М. Шаповала та інших.

---

<sup>1</sup> Статтю опубліковано: Білецький В. Есхатологічна спрямованість філософії Г. С. Сковороди // Наука. Релігія. Суспільство. 2008. № 2. С. 121–125.

<sup>2</sup> Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні : у 3 кн. Київ : Обереги, 1994; Українська та зарубіжна культура. Донецьк : Східний видавничий дім, 2001. 372 с.; Бурлачук В., Молчанов В., Степанко В. Біля витоків соціологічної думки в Україні. Київ : Інститут соціології НАН України, 1995. 130 с.; Енциклопедія українознавства : в 11 т. Львів : НТШ, 1993–2003.

<sup>3</sup> Історія вітчизняних соціологічних теорій і вчень / Уклад. В. В. Білецький. Донецьк : Донецький державний університет управління, 2007. 116 с.

Однак, дослідники національної науки й культури наголошують, що характерних і самобутніх класичних рис українська філософія набула саме після творчості Г. Сковороди<sup>4</sup>. Аналізу його творчості присвячено монографічні, політематичні, наукові та навчально-методичні роботи. Аналітики життя і творчості філософа розглядають оригінальний образний стиль поезії і прози, лірику, глибокий символізм, феномен мандрівного життя, сповненого свідомими відмовами від принад «миру» тощо.

Тривала наукова систематизація філософської спрямованості класика дає змогу виділити типові риси «українського стилю» його творів: екзистенційну спрямованість, пантеїстичні та антеїстичні мотиви<sup>5</sup>. Через багатогранний інтегральний символізм, семантичну полішаровість, складність творчого переосмислення античних і ренесансних надбань на тлі православ'я філософія Г. Сковороди залишається невичерпаною для дослідників. Припускаємо, що малодослідженими можуть бути навіть базові й сутнісні риси творчості. Так, лише деякі аналітики зосереджують увагу на есхатологічності його філософії<sup>6</sup>.

На нашу ж думку, саме багатогранні екзистенційно-есхатологічні мотиви можна віднести до визначальних рис світоглядної системи Г. Сковороди. Відповідно, метою роботи є доведення цієї тези.

У його працях широко вживається поняття «смерть» та його похідні в різних контекстах. Відповідно до трискладової та двошарової концепції буття, це вважається неодмінним атрибутом зовнішньої (тлінної) сторони макро- й мікрокосму — матерії та людського тіла. Так, вона є неминучим завершенням усього плотського й матеріального. Причина смерті видимої сторони людини й натури полягає в гріхопадінні Адама, категоричній (до

---

<sup>4</sup> Татаркевич В. Історія філософії : у 3 т. Львів : Свічадо, 1997–1999; Горак Г. І. Філософія. Київ : Вілбор, 1997. 272 с.; Чижевський Д. І. Символіка Сковороди // Праці Українського Історично-Філологічного Товариства в Празі. 1931. Т. 2; Діденко Л. Дуалістичний вимір людини в українській філософії XVII ст. (за поглядами Г. Конинського та Г. Сковороди) // Філософська думка. 2004. № 3. С. 65–76.

<sup>5</sup> Татаркевич В. Історія філософії : у 3 т. Львів : Свічадо, 1997–1999; Горак Г. І. Філософія. Київ : Вілбор, 1997. 272 с.; Чижевський Д. І. Символіка Сковороди // Праці Українського Історично-Філологічного Товариства в Празі. 1931. Т. 2; Діденко Л. Дуалістичний вимір людини в українській філософії XVII ст. (за поглядами Г. Конинського та Г. Сковороди) // Філософська думка. 2004. № 3. С. 65–76; Сковорода: Загадковість присутності. Львів : НТШ, 2005. 138 с.; Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Київ : Орії, 1992. 230 с.; Кремень В. Г., Ільїн В. В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції. Київ : Книга, 2005. С. 430–435.

<sup>6</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Київ : Орії, 1992. 230 с.

моменту «оновлення» — другого пришествія Ісуса Христа) недосконалості матеріального начала.

Дослідники творчості Г. Сковороди здебільшого виділяють саме релігійно-есхатологічний зміст поняття «смерть», що розглядається як частина загальної християнської антиномії «життя — смерть»<sup>7</sup>. З іншого боку, на нашу думку, простежується індивідуально-екзистенційний контекст смерті, яка є бажаною метою життя людини. Зауважимо, що понятійний апарат філософа є алегоричним, полізмістовним і взаємопов'язаним, а тому відокремлений аналіз будь-якого поняття є неможливим. Поняття «смерть» та його похідні необхідно розглядати разом з іншими, контекстуально поєднаними.

Одним із ключових у творах є образ дороги. Як зазначають дослідники<sup>8</sup>, така універсальна метафора позначає власне життя Г. Сковороди, шлях до Бога (Христа), підкорений меті індивідуального інтелектуального й морально-релігійного вдосконалення. Фінал та успішне завершення цього шляху, тобто смерть, у Г. Сковороди є очікуваними й бажаними. Так, у першій пісні збірки «Сад божественних пісень...» відповідне слово вживається сім разів. Автор і надалі підкреслює бажаність смерті для себе:

А мне одна только в свете дума,  
Как бы умерти мне не без ума.  
Смерте страшна, замашная косо!  
Ты не щадиш и царских влосов,  
Ты не глядиш, где мужик, а где царь, -  
Все жереш так, как солому пожар.  
Кто ж на ея плюет острую сталь?  
Тот, чия совесть, как чистый хрусталь...  
*Пісня 10-та*  
Не красна долготою, но красна добротою,  
Как песнь, так и жизнь.  
Плюнь на гробные прахи и на детские страхи;  
Покой — смерть, не вред.  
*Пісня 30-та*

---

<sup>7</sup> Кремень В. Г., Ільїн В. В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції. Київ: Книга, 2005. С. 430–435.

<sup>8</sup> Сковорода: Загадковість присутності. Львів: НТШ, 2005. 138 с.

Навіть прославляючи симпатичних йому видатних людей, філософ, підкреслюючи мудрість та щиру релігійність, бажає їм «блаженно-го кінця»<sup>9</sup>.

Екзистенційно-есхатологічна спрямованість, одна із сутнісних рис стилю, імплікується з іншими, зокрема антеїзмом. Разом із пропагуванням примату простого, невибагливого життя в природі класик зауважує:

Здравствуй милый мой покою! Вовеки ты будешь мой.

Добро мне с тобою: ты мой век будь, а я твой.

О дуброва! О свобода! В тебе я начал мудреть,

До тебе моя природа, в тебе хочу и умереть.

*Пісня 12-та*

Пропадайте, думы трудны,

Города премноголюдны!

А я с хлеба куском умру на месте таком.

*Пісня 13-та*

Типовими есхатологічними мотивами (класичного теологічного або екзистенційного спрямування) закінчуються щонайменше п'ять пісень збірки «Сад божественних пісень...». У байці «Кріт і Лінкс» йдеться про те, що смерть «имеет собственные выгоды»<sup>10</sup>. Ілюстративне значення для підтвердження нашої тези також має твір-фабула «Про Святу вечерю, або Про вічність»<sup>11</sup>:

...

Смерті не хочемо чом? Чей нас сховає вона.

Нас як вона вже сховає, тоді лише будемо жити:

Схована ж дійсність завжди, видно лише її тінь.

...

Виведи геть мене з пристрастей й зваб до земного без шкоди!

Згода! Це вчиниш, коли світлом своїм поведеш.

Дай мені цього ти світла доволі! Дай мені смерть зневажати!

Вмерти бажання ти дай! Смерть мені дай полюбити!

---

<sup>9</sup> Сковорода Г. Повне зібрання творів : в 2 т. Київ : Наукова думка, 1972. Т. 1. С. 83.

<sup>10</sup> Там само. С. 123.

<sup>11</sup> Там само. С. 104–105.

Окрім того, тут простежується спорідненість есхатологічних мотивів із пантеїзмом, позицією, що Бог є своєрідною «тінною», потаємною, прихованою, але суб'єктною стороною натури, Універсуму. На відміну від об'єктів останнього, Творець — безсмертний, як і будь-яка його частина.

Відповідно, метою для людини має бути розвиток «тіні» тіла — душі, частинки Бога, позбавленої атрибута «смерть», на відміну від «скотського» тіла, яке є типовим об'єктом природи — тлінною натурою.

У «Діалогах» філософ у річищі пантеїзму також наголошував, що людина, живучи за Богом і розвиваючи християнську віру, смерті тіла не боїться та навіть її прагне (природної). Це прагнення пояснюється бажанням перетворитися на «істинну людину», яка живе з Христом у Царстві Божому й ніколи не помирає («смерть над ним не обладает»)<sup>12</sup>. У діалозі «Беседа 1-й, нареченная Observatorium (Сион)» стверджується, що безбожні люди «є стервом», тобто мають заздалегідь мертво тіло, а тому не є досконалими істотами, «людьми Божими». Так, «язва і смерть» мають припинитися, ідеалом і метою є залучення до істинного (божого) тіла<sup>13</sup>.

Разом із такими загалом богословськими тезами Г. Сковорода вказував, що необхідним атрибутом людини також є розум, що діє паралельно. Подібно до томістів він наголошував, що розум і віра симбіотичні. Ці атрибути спонукають до моральності, невибагливості, миру, терпіння, лаконічності висловів, чесної спорідненої праці та зрештою унеможливлюють страх смерті.

Класик обстоював екзистенційну есхатологію також іншими аргументами. Зокрема, у творах «Беседа, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко» та «Врата Господни в новую страну, в пределы вечности» він зазначав: «Все-на все родилось на добрый конец. А добрый конец — разумей счастье»<sup>14</sup>. За Г. Сковородою, смерть праведника не є причиною смутку чи розпачу, оскільки справжня, істинна радість, веселість та щастя можливі лише в Царстві Божому. Водночас філософ зауважив, що спроби описати це емоційно нейтрально або депресивно є цілком помилковим<sup>15</sup>.

Аналізуючи твори Г. Сковороди, переконуємося, що екзистенційна есхатологія органічно вписана в його філософію та є провідним вектором

---

<sup>12</sup> Сковорода Г. Повне зібрання творів : в 2 т. Київ : Наукова думка, 1972. Т. 1. С. 191.

<sup>13</sup> Там само. С. 282–284.

<sup>14</sup> Там само. С. 328.

<sup>15</sup> Там само. С. 263–281.

рефлексії на більшість тем, які вважаються сквородинськими. Не є винятком і концепція «сродності» труда. Так, у байці «Пчела и шершень» він стверджує: «Сладок труд телесный, терпенье тела и самая смерть его тогда, когда душа, владычица его, сродным услаждается делом»<sup>16</sup>. Зазначимо, що поняття «сродність» у Г. Сквороди значно ширше за «сродность» труда та пов'язане з пантеїзмом.

Смерть називається «сродною» тілу, його неодмінним атрибутом. Оскільки тіло споріднене з тлінною та недосконалою стороною Всесвіту, смерті тваринної плоті передують та її супроводжують хвороби, розпач, втрата тілесних спроможностей. Зауважимо, що для вияву негативного ставлення до тіла та його потреб Г. Скворода наводить такі атрибути: «пісок», «тлін», «скотське», «болото», «бруд», «п'їтьма», «злість», «земляне» тощо.

Класичною рисою «українського стилю» сквородинської філософії вважається також кордоцентричність (квінтесенцією, емоційним, священним центром трансцендентної душі є серце як джерело й фокус заломлення всіх прагнень, емоцій, почуттів)<sup>17</sup>. Попри обстоювання цієї позиції, філософ імплікує кордоцентричні міркування з моралізаторським есхатологічним вектором: «Так-то и сердце земное преображает нас в разные нечистые звери, скоты и птицы. Чадами же Божиими творит чистое сердце, выше всякой тлени возлетевшее. Сердце златожаждное, любящее мудрствовать о всяких кошельках, мешках и чемоданах, есть сущий верблюд, любящий мутную воду и не могущий проползти сквозь тесную дверь в пределы вечности»; «А не горлица ли есть сердце, любящее Господа, по нему единому ревнующее, святы надежды гнездо в нем обретшее?»<sup>18</sup>.

Слід зазначити, що переплетення міркувань частково ускладнює читке виокремлення суто екзистенційних мотивів із загального тла роздумів про кінець світу й сенс життя людини.

<sup>16</sup> Скворода Г. Повне зібрання творів : в 2 т. Київ : Наукова думка, 1972. Т. 1. С. 127.

<sup>17</sup> Чижевський Д. І. Символіка Сквороди // Праці Українського Історично-Філологічного Товариства в Празі. 1931. Т. 2; Діденко Л. Дуалістичний вимір людини в українській філософії XVII ст. (за поглядами Г. Конинського та Г. Сквороди) // Філософська думка. 2004. № 3. С. 65–76; Скворода: Загадковість присутності. Львів : НТШ, 2005. 138 с.; Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Київ : Оріє, 1992. 230 с.; Кремень В. Г., Ільїн В. В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції. Київ : Книга, 2005. С. 430–435.

<sup>18</sup> Скворода Г. Повне зібрання творів : в 2 т. Київ : Наукова думка, 1972. Т. 1. С. 276–278.

Одним із визначальних джерел філософської рефлексії є Святе Письмо. Однак, загалом його есхатологія вирізняється не «макро-» або «мікрокосмічним» теологічним контекстом, спорідненим, зокрема, із сотеріологією, як у деяких інших класиків<sup>19</sup>, а саме екзистенційним. Антеїстичні, пантеїстичні, кордоцентричні сентенції, думки про «сродність» просякнуті повчаннями про найправильніше індивідуальне існування, насичене смыслом, підкорене низці цілей та базовій меті — смерті.

У підсумку також зазначимо, що сепарування есхатологічних мотивів і асоціювання їх лише з певною рисою сковородинської філософії, ймовірно, є помилковим. Роль есхатології загалом є комплексно телеологічною. Смыслові акценти філософа розуміються лише як поради щодо того, як встаткувати тимчасове існування в огидному тлінному тілі, достойно провести це існування — стати мудрим, набожним, невибагливим і завершити «скотський» стан перетворенням на «справжню» людину.

---

<sup>19</sup> Бондар С. До питання про макрокосмічну й мікрокосмічну есхатологію Кирила Туровського // *Філософські обрії*. 2004. № 11. С. 3–21.

## АЛХІМІЧНІ ІДЕЇ, ПРИНЦИПИ ТА СИМВОЛИ У ТВОРЧОСТІ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ<sup>1</sup>

*У творах Григорія Сковороди міститься комплекс ідей та принципів, докорінно притаманних алхімічному світогляду. Сукупність базових положень, характер їхнього сприйняття, формулювання, трансляції та символічного втілення принципово наближує сквородинську спадщину до європейської алхімії пізнього Середньовіччя та Нового часу, що є вагомим свідченням самобутнього розвитку української філософської думки в алхімічному дискурсі та характеристичними ознаками буття феномена на теренах України.*

**Ключові слова:** Сковорода, принципи алхімії, символізм, німецький містицизм, уроборос, глобальна єдність.

### **Alchemical Ideas, Principles, and Symbols in Hryhorii Skovoroda's Works** (K. Rodyhin, M. Rodyhin)

*The works of Hryhorii Skovoroda contain a wide complex of ideas and principles which are inherent in alchemical world outlook. The scope of basic ideas, the features of their perception, formulation, transmission, and symbolic embodiment of the Skovoroda heritage reveal its consonance with the European alchemy of Late Medieval and Early Modern periods. In turn, this fact is a valuable evidence of original development of Ukrainian philosophical thought within alchemical discourse, and meaningful features of existence of this phenomenon in Baroque-era Ukraine.*

**Keywords:** Hryhorii Skovoroda, principles of alchemy, symbolism, German mysticism, Ouroboros, global unity.

Протягом свого більш ніж тисячолітнього існування феномен алхімії в Європі не належав до кола офіційних наук. Вочевидь, це є наслідком

---

<sup>1</sup> Статтю опубліковано: Родигін К., Родигін М. Алхімічні ідеї, принципи та символи у творчості Григорія Сковороди // Гілея: науковий вісник. Київ : «Видавництво «Гілея», 2020. Вип. 156 (№ 5). С. 241–253.



притаманної йому соціокультурній периферійності<sup>2</sup>. Проте суперечливе співіснування офіційної науки та неофіційного знання й практик було споконвічним. Паралельно з усталеними університетськими дисциплінами Середньовіччя існувало таємне знання, освячене не менш поважною та шанованою традицією<sup>3</sup>, оскільки християнський світогляд був здатним асимілювати знання, що не створювало йому безпосередньої небезпеки<sup>4</sup>. Природно, що згодом відбувалася повільна, але впевнена інтеграція алхімії в комплекс середньовічної вченості<sup>5</sup>. Тому видається реальним, що станом на 16–18 ст. чимало освічених європейців приділяли алхімії певну увагу — від поверхневого знайомства з феноменом до його аргументованого несприйняття чи щирого захоплення та специфічних фахових досліджень<sup>6</sup>. Ці тенденції мали місце й на теренах України. Обставини, характер, сутність та методи їхнього вираження свідчать, що українська алхімія історично є інтегральною частиною загальноєвропейського феномена, а її дослідження передбачає системне вивчення на різних рівнях узагальнення.

Метою роботи є виявлення, порівняльний аналіз та систематизація ідей, принципів і символів у реаліях української алхімії на прикладі творчості Григорія Сковороди.

---

<sup>2</sup> Rodygin K. M., Rodygin M. Yu. The Adaptability and Sociocultural Lability of Scientia Immutabilis // *Mystic and Esoteric Movements in Theory and Practice. History and Discourse: Historical and Philosophical Aspects of the Study of Esotericism and Mysticism. Proceedings of the 5th International Conference (December 2–5, 2011, St. Petersburg)*. St. Petersburg : Russian Christian Academy for Humanities, 2012. P. 130–135.

<sup>3</sup> Февр Л. Научный порыв Возрождения // *Бои за историю*. Москва : Наука, 1991. С. 391.

<sup>4</sup> Кимелев Ю. А., Полякова Н. Л. Наука и религия: историко-культурный очерк. Москва : Наука, 1988. С. 45.

<sup>5</sup> Штрубе В. Пути развития химии : в 2 т. Москва : Мир, 1984. Т. 1. С. 86.

<sup>6</sup> Свідченням цього є приклади багатьох непересічних вчених. Френсіс Бекон, розглядаючи гносеологічні аспекти філософії емпіризму, вдавався до прикладу алхімії, зокрема у гл. LXX «Нового Органону» [Бэкон Ф. Новый Органон // *Сочинения : в 2 т. / Пер. с англ.* Москва : Мысль, 1978. Т. 2. С. 49]. В лабораторії Роберта Бойля регулярно працювали та стажувалися алхіміки з багатьох країн Європи [Ihde A. J. *Alchemy in Reverse: Robert Boyle on the Degradation of Gold* // *Chymia*. 1964. Vol. 9. P. 47–57.], оскільки хімік-скептик мав непересічну зацікавленість цим явищем [Maia Neto J. R., Pereira Maia E. C. *Boyle's Carneades* // *Ambix*. 2002. Vol. 49. Pt. 2. P. 97–111.]. Алхімічна складова діяльності Ісаака Ньютона є суттєвою й неодноразово викликала інтерес дослідників [Davies M. Isaac Newton, the Alchemist // *Journal of Chemical Education*. 1991. Vol. 68. № 9. P. 726–727; Newman W. R. *Newton the Alchemist: Science, Enigma, and the Quest for Nature's «Secret Fire»*. Princeton : Princeton University Press, 2018. 560 p.].

Враховуючи суттєвий вплив на Г. Сковороду західних традицій, наявність у його творчості алхімічної складової не є несподіваною. Так, у листах до Михайла Ковалинського філософ неодноразово згадував Еразма Роттердамського<sup>7</sup>. Отже, йому були відомі «Домашні бесіди» цього визначного гуманіста, зокрема твір «Алхімік», де всерйоз чи жартома алхімію визначено, як «найдорогоціннішу з наук, мозок усієї філософії»<sup>8</sup>, що за сутністю нагадує думки славетного адепта Ніколя Фламеля у трактаті «Книга прачок», де найнеобхіднішою складовою алхімії визначено «мистецтво, рівного якому нема»<sup>9</sup>. Однак стосовно Г. Сковороди таке сприйняття феномена виглядає дещо неоднозначним у контексті усталеного історіографічного напрямку розгляду сквородинської філософії в річищі традиції Просвітництва. Проте, якщо класик просвітницького матеріалізму Поль-Анрі Гольбах критично стверджував, що «людина відвернулася від вивчення природи та вибрала гонитву за примарами»<sup>10</sup>, то Г. Сковорода, як демонструють наведені у цій роботі свідчення, все ж не був байдужим до того, що з просвітницьким пафосом інтерпретовано П. А. Гольбахом як «гонитва за примарами».

Д. Чижевський відзначав, що світоглядно думки Григорія Савовича є глибинно спорідненими з ідеями «німецької містики» — Майстра Екгарта, Якоба Беме<sup>11</sup> та Ангела Сілезія. Дослідники додають до цього переліку Ми-

---

<sup>7</sup> Сковорода Г. С. Листи // Повна академічна збірка творів. 2-ге вид. Харків : Савчук О. О., 2016. С. 1066; 1154.

<sup>8</sup> Роттердамський Е. Алхімік // Похвала Глупоті. Домашні бесіди / Пер. з лат. Київ : Основи, 1993. С. 196.

<sup>9</sup> Фламель Н. Алхимия / Пер. с фр. Санкт-Петербург : Азбука ; Петербургское востоковедение, 2001. С. 155.

<sup>10</sup> Гольбах П. А. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного // Избранные произведения : в 2 т. / Пер. с фр. Москва : Соцэкгиз, 1963. Т. 1. С. 55.

<sup>11</sup> Причетність Якоба Беме до алхімії підтверджується ним самим, хоча в дещо специфічний спосіб. Його спростування свідчить про компетентність та знайомство зі специфікою формулювання алхімічних текстів. «Ти не повинен вважати мене ... алхіміком: оскільки я пишу винятково в пізнанні Духа, а не за досвідом. Хоча я й міг би дати тут дещо більше вказівок ... неможна зробити золото в один день, але на це потрібен цілий місяць» [Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении / Пер. с нем. Москва : Политиздат, 1990. С. 341]. У частині «Про метали в землі» гл. XXII трактату «Аврора» автор розгорнуто наводить опис дій практико-операційної спрямованості та водночас елементи духовної алхімії та пантеїстичних уявлень. «В ... шостому топленні ... міститься для алхіміків в їх робленні срібла та золота найбільша небезпека. ... Якщо ж вогонь при п'ятому та шостому сплавлянні надто жаркий, то нове життя ... перетворюється на перегорілу піну ... й алхімік має послід замість золота» [Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении / Пер. с нем. Москва : Политиздат, 1990. С. 337–341].

колая Кузанського, Агіппу Неттесгаймського, Емануїла Сведенборга та Парацельса<sup>12</sup>. Усі означені автори певною мірою були причетними до алхімічної філософії. Ангел Силезій<sup>13</sup> та Агіппа Неттесгаймський<sup>14</sup> є видатними представниками течії духовної алхімії, а Парацельс — реформатором старої алхімії та творцем нової з докорінно зміненою аксіологією<sup>15</sup>. Нарешті наявність серед авторів, які вплинули на формування та розвиток сковородинської філософії, трьох «стовпів алхімії»<sup>16</sup> — Альберта Великого (Doctor Universalis), Роджера Бекона (Doctor Mirabilis) та Раймунда Луллія (Doctor Illuminatus) — остаточно знімають сумніви щодо її глибинної алхімічної сутності.

Переконалим свідченням цього видаються «Єлисійські» пасажі в творчості Г. Сковороди. Вочевидь, цей не найзначніший біблійний епізод<sup>17</sup> мав для філософа якийсь особливе значення, оскільки згадується неодноразово, зокрема в діалозі «Нарцис. Слово про те: пізнай себе»<sup>18</sup>, притчі «Благодарний Еродій»<sup>19</sup>, «Книжечці, що називається Silenus Alcibiadis...»<sup>20</sup>,

---

<sup>12</sup> Ушкалов Л. Григорій Сковорода // Сковорода Г. С. Повна академічна збірка творів. 2-ге вид. Харків : Савчук О. О., 2016. С. 41.

<sup>13</sup> Силезиус А. Херувимский странник / Пер. с нем. с парал. текстом. Санкт-Петербург : Наука, 1999. С. 220.

<sup>14</sup> Agrippa H. C. De Occulta Philosophia. Köln : Johannes Soter, 1533. 362 p.

<sup>15</sup> Морозов В. Н., Никаноров С. Н. Numerus и Quantitas Николая Кузанского: от неопифагорейства к «парацельсианскому повороту» // Coincidentia oppositorum: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву. Санкт-Петербург : Алетеия, 2010. С. 362–375.

<sup>16</sup> У 1617 Міхаель Маєр, алхімік із оточення імператора Рудольфа II, опублікував книгу «*Symbola aureae mensae duodecim nationum*» — «Символи золотих таблиць дванадцяти народів», де під однією обкладинкою зібрано 12 трактатів (напевно, артефактних) славетних алхіміків різних часів та народів. Коло adeptів — «Гермес-египтянин, Марія-гебрейка, Демокрит-грек, Морієн-римлянин, Авіценна-араб, Альберт Великий-германець, Арнольд із Віланови-галл, Тома Аквінський-італієць, Раймонд Луллій-іспанець, Роджер Бекон-англієць, Мельхіор Цибіненський-угорець, Анонім-сармат» — очолює легендарний засновник герметичного мистецтва Гермес Трисмеріст, а замикає «Анонімний Сармат» (Anonymus Sarmata) [Maier M. *Symbola aureae mensae duodecim nationum*. Francofurti : Antonij Hummij, 1617. 621 p.].

<sup>17</sup> «... впала сокира до води. ... І сказав Божий чоловік: «Куди вона впала?» А той показав йому те місце. І він відрубав кусок дерева й кинув туди, — і виплила сокира!» (2 Цар. 6:5–6).

<sup>18</sup> Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 32.

<sup>19</sup> Сковорода Г. Благодарний Еродій // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 240.

<sup>20</sup> Сковорода Г. Книжечка, що називається Silenus Alcibiadis, тобто Ікона Алківіадська // Сковорода Г. Твори : у 2 т. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 8–9.

діалозі «Потоп зміїний»<sup>21</sup>. В останньому трактаті, власне, й висловлене принципове ставлення автора до алхімії. На його думку, якщо б Творіння не припинилося шостого дня, то «з'явилися б безхвості леви, крилаті черепахи ..., а за ними б услід, як Єлісієве залізо, виплило ... *perpetuum mobile* і філософський, що все європейське болото перетворює на золото, камінь»<sup>22</sup>. Цікаво, але якщо Г. Сковорода, спростовуючи дива, згадує шостий день Творіння, то Якоб Беме диво філософського каменя відносить до дня четвертого («Про народження зірок та творіння четвертого дня»): «народжується ... найвища глибина ... та виявляється в нескінченній різноманітності в Божественній силі та формі ... отримує тіло свою найвищу міцність та силу, й ... забарвлюється в найвищу ступінь, та набуває ... справжньої краси та чеснот. Й коли його ... остудити, то в нього буває ... справжня сила та колір, й воно не має ні в чому вад, хіба у тому, що дух не може піднятися ... разом зі своїм тілом, але вимушений залишатися мертвам каменем, хоча й значно могутнішим, аніж інші камені»<sup>23</sup>.

Посилання на дні Творіння є даниною не лише біблійній, а й алхімічній традиції, оскільки, принаймні, в уявленнях пізньої алхімії, за класичним *modus operandi*, Велике Діяння алхімії повинно було бути подобою Божого Творіння<sup>24</sup>. Зокрема, Якоб Беме в трактаті «Ключ» наводить уявлення щодо цього<sup>25</sup>. Таким чином, в «Аврорі» Я. Беме наведення опису філософського каменя у зв'язку з «днем четвертим» видається логічним. До нього Я. Беме прив'язував виникнення *Quinta Essentia* — давнього прообразу філософського каменя середньовічної алхімії. «В ході четвертого дня ... вогняний меркурій приніс свій плід, а саме п'яту сутність, вищу силу або чесноту життя»<sup>26</sup>. Якщо проводити паралелі між твердженнями Г. Сковороди про можливі химерні витвори сьомого дня та уявленнями Я. Беме, то виявляється відсутність суперечностей. За Я. Беме, Бог залишив

---

<sup>21</sup> Сковорода Г. Діалог. Назва його — Потоп зміїний // Сковорода Г. Твори : у 2 т. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 155.

<sup>22</sup> Там само.

<sup>23</sup> Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении / Пер. с нем. Москва : Политиздат, 1990. С. 340.

<sup>24</sup> Беме Я. Ключ // Герметическая космогония / Пер. с нем. Санкт-Петербург : Азбука ; Петербургское востоковедение, 2001. С. 222.

<sup>25</sup> Там само. С. 220–227.

<sup>26</sup> Там само. С. 223.

Творіння й з того моменту будь-яка «річ є проклятою, оскільки далі ... підпорядкована лише власній волі, а не Волі Божій»<sup>27</sup>. Відступ же від Божої Волі у філософії Г. Сковороди є неприпустимим.

У своїх «Елісійських» пасажах Г. Сковорода наслідував погляди радше не Якоба Беме, а Поля Анрі Гольбаха, за якими «... в природі не може бути ані чудовиськ, ані примарних явищ, ані див ... Стосовно так званих див, тобто явищ, що суперечать незмінним законам природи, зрозуміло, що це є неможливим, оскільки ніщо ні на мить не може зупинити належного перебігу подій, не зупинивши та не порушивши водночас руху всієї природи»<sup>28</sup>.

*Perpetuum mobile* — «вічний двигун» — ця згадка видається важливою, оскільки свідчить, що компетенції Григорія Савовича не обмежувалися гуманітарною сферою та поширювалися і на світ матеріальних перетворень, хоча в іншому творі з «MOBILE PERPETUUM» порівняно душу<sup>29</sup>. Ідея вічного двигуна належала до сфери інтересів алхіміків<sup>30</sup>, що є проявом аксіологічної орієнтації герметичного мистецтва на безмежне<sup>31</sup>. Г. Сковорода усвідомлював це (диво-двигун згадано поруч із диво-каменем) і не вважав за можливе.

Отже, прогнозованим є його скепсис і щодо іншої мети герметичного мистецтва — тілесного безсмертя через продовження життя Еліксиром безсмертя, або Панацеєю. У «Нарцисі» тілесне безсмертя визначено як неможливе, хоча й бажане: «невір'я про безсмертне тіло. ... коли б твоє зовнішнє тіло [під «зовнішнім тілом», вочевидь, слід розуміти сковородинську «зовнішню людину» — Авт.] ... через тисячу літ неушкоджене було, чи любив би ти плоть свою? ... Цього не може статися. А коли б сталося, годі не любити»<sup>32</sup>. У «Розмові п'яти подорожніх про справжнє щастя» міркування філософа щодо здоров'я та безсмертя дозволяють припустити

<sup>27</sup> Там само. С. 227.

<sup>28</sup> Гольбах П. А. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного // Избранные произведения : в 2 т. / Пер. с фр. Москва : Соцэкгиз, 1963. Т. 1. С. 107.

<sup>29</sup> Сковорода Г. С. Кольцо // Сковорода Г. С. Повна академічна збірка творів. 2-ге вид. Харків : Савчук О. О. 2016. С. 558.

<sup>30</sup> Михал С. Вечный двигатель вчера и сегодня. Москва : Мир, 1984. С. 98–104.

<sup>31</sup> Родигін К. М. На межі безмежного: горизонти цілепокладання в алхімічній філософії // Гілея. 2013. Вип. 71 (№ 4). С. 544–549.

<sup>32</sup> Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 47.

його ознайомленість (можливо, не з першоджерел) із теорією гуморальних соків ще одного «стовпа алхімії»<sup>33</sup> — Арнольда з Вілланови<sup>34</sup>. «Тілесне здоров'я є ні що інше, як рівновага й погодженість вогню, води, повітря й землі, а приборкання хвилюючих її думок є здоров'я душі й вічне життя» — пише Г. Сковорода<sup>35</sup>.

На його думку, «Пошуки філософського каменя, або Перетворення всіх речей на золото і створення сплаву з нього, щоб продовжити людське життя до кількох тисяч років, є залишок єгипетського плотолюбства, яке, не в змозі продовжити життя тілесне, при всіх своїх мудруваннях знайшло спосіб продовжувати існування людських трупів, відомих у нас під назвою мумій»<sup>36</sup>. Ця ідея присутня й в інших творах, зокрема «Алфавіті...»: «Віднялася від них голова мудрості; ... залишилися лиш витвори з фізичними чудесами й марновірством»<sup>37</sup>. Подібні міркування у гносеологічному ракурсі наводяться й Екхартом, а його «спорідненість» подібна до сквородинської «сродності». «... люди, цілком віддані зовнішньому робленню, дуже шануються в очах світу! Й відбувається це по спорідненості. Адже люди, що не розуміють нічого окрім речей чуттєвого світу, високо цінують життя, яке можуть зрозуміти зовнішніми відчуттями»<sup>38</sup>.

Видається важливим, що а рїогї можливість «фізичних чудес» Г. Сковородою не заперечується, хоча й подається з негативною конотацією. Несхвальні відгуки автора щодо алхімії є наслідком несприйняття «єгипетського плотолюбства». «... розум історії наставляє ... набагато більше і сприяє ... внутрішньому вдосконаленню, ніж коли б я, дізнавшись, як ... все перетворювати на золото ... зайнявся ... вправами розбагатіти або хімічити»<sup>39</sup> — пише

---

<sup>33</sup> Maier M. *Symbola aureae mensae duodecim nationum*. Francofurti : Antonij Hummij, 1617. 621 p.

<sup>34</sup> *Regimen Sanitatis Salernitanum*. Philadelphia : J.B. Lippincott & Co., 1870. P. 114–123.

<sup>35</sup> Сковорода Г. Розмова п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті (Дружня бесіда про душевний спокій) // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 119.

<sup>36</sup> Ковалинський М. І. Життя Григорія Сковороди // Сковорода Г. Твори : у 2 т. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 411–412.

<sup>37</sup> Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 140.

<sup>38</sup> Екхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. с нем. Москва : Политиздат, 1991. С. 165.

<sup>39</sup> Сковороді знайома і шахрайська практика фальшування: «... не натрапити на щось підроблене і мнине, ... і не дістати ... замість чистого золота ... підробку з міді» [Сковорода Г. С. Листи // Повна академічна збірка творів. 2-ге вид. Харків : Савчук О. О., 2016. С. 1069].

він М. Ковалинському<sup>40</sup>. На перший погляд, тут висловлено притаманні європейському пізньосередньовічному та постсередньовічному мисленню антиалхімічні судження<sup>41</sup>, як у Лазаря Барановича: «Скільки ковтнуло людей те болото, // Золото кохали, болотнее золото!»<sup>42</sup>. Тут Г. Сковородою фактично сформульовано мету духовної алхімії — примат «внутрішнього вдосконалення» над золоторобочою практикою.

Суголосна думка висловлена Ангелом Сілезієм у наступний спосіб:

«Камінь мудрих — у тобі  
Поринь в себе, зійди на глибину.  
По камінь мудреців не йдуть на чужину»<sup>43</sup>  
(Херувимський мандрівник, III, 118).

Майстер Екхарт у «Духовних проповідях...» постулює аналогічне судження: «...Царство [Боже — Авт.] сприймаємо ми й у своїй душі! Тому Христос говорить ..: «Царство Боже всередині вас»»<sup>44</sup>. Нарешті робиться важливе узагальнення: «душа, що діє відповідно до устрою Царства Небесного, є подібною до Бога»<sup>45</sup>. Аналогічні міркування висловлює Якоб Беме: «...люди суть боги та мають пізнання Бога ... Їм довірено було ... талант та ключ; ... вони ... шукають ключа, хоча він у них ...»<sup>46</sup>. У Пролозі до «Нарциса» Г. Сковорода ніби продовжує цю думку: «Пізнай себе! ... Добре себе перевір. ... «Праведний вивідає свою путь ...» не у тління свого., а в саму свою суть закохається»<sup>47</sup>. Символом же нетлінності, есенціальності та досконалості в герметиків було золото.

---

<sup>40</sup> Ковалинський М. І. Життя Григорія Сковороди // Сковорода Г. Твори : у 2 т. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 413.

<sup>41</sup> Рабинович В. Л. Алхимия. Санкт-Петербург : Иван Лимбах, 2012. С. 39–41.

<sup>42</sup> Баранович Л. З циклу «Про зодіак та чотири пори року» // Слово многоцінне : в 4 кн. Київ : Аконті, 2006. Кн. 2. С. 298.

<sup>43</sup> Силезиус А. Херувимский странник / Пер. с нем. с парал. текстом. Санкт-Петербург : Наука, 1999. С. 220.

<sup>44</sup> Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. с нем. Москва : Политиздат, 1991. С. 155.

<sup>45</sup> Там само. С. 176.

<sup>46</sup> Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении / Пер. с нем. Москва : Политиздат, 1990. С. 326–327.

<sup>47</sup> Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 29.

Золото є одним із провідних образів у містичному світогляді. Як об Беме, цілком по-алхімічному, вважає, що «Сутність та народження металів є таким же як і надземних прозростань»<sup>48</sup>. Вочевидь, це слід розуміти не лише фігурально, а й буквально: «Із землі зійшли трава ... та дерева, та в землі — срібло, золото та усілякі руди»<sup>49</sup>. В Екгарта золото виступає як есенціальна сутність руд: «Найпотаємніша природа будь-якого злаку передбачає пшеницю, будь-якої руди — золото»<sup>50</sup>. За поглядами герметиків поняття «золото» набуває суттєвого філософського навантаження: «*Aurum nostrum non est aurum vulgi*» — «Наше золото — не золото черні»<sup>51</sup>.

Незважаючи на категоричне неприйняття Г. Сковородою сріблості, за спрямованістю його міркування більш подібні до алхімічних, ніж суто християнсько-моралістичних сентенцій, наприклад, Лазаря Барановича, де «Золото — болото, тож грудю ту злоту // Май за болотну ...»<sup>52</sup>. Г. Сковорода подає золото, як схожу на біблійні (Йов 23:10, Сир. 21:21), позитивну метафору: «мудрець повинен і з гною вибирати золото»<sup>53</sup>.

Ці мотиви прослідковуються в творчості Г. Сковороди регулярно. «Ти чуєш, як мудрість називається то перлиною, то золотом. ... як золото, ховає її Бог в найглибших тайниках землі, щоб не зневажали її свині, своїм же велить шукати»<sup>54</sup>. Остання сентенція перегукується зі словами книги Йова: «має срібло своє джерело, і є місце для золота, де його чистять ... Людина кладе для темноти кінця, і докраю досліджує все, і шукає каміння у темряві та в смертній тіні ... Земля ... місце сапфіру — каміння її, й порох золота в ній» (Йов 28:1–6). Цей біблійний фрагмент дозволяє алхімічне трактування, оскільки йдеться про золото та хімічну

---

<sup>48</sup> Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении / Пер. с нем. Москва : Политиздат, 1990. С. 337.

<sup>49</sup> Там само. С. 325.

<sup>50</sup> Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. с нем. Москва : Политиздат, 1991. С. 3.

<sup>51</sup> Hamuel Z. Senioris Antiquissimi Libellus // Theatrum Chemicum. 1622. Vol. 5. P. 252.

<sup>52</sup> Баранович Л. З циклу «Про зодіак та чотири пори року» // Слово многоцінне : в 4 кн. Київ : Аконті, 2006. Кн. 2. С. 298.

<sup>53</sup> Сковорода Г. С. Листи // Повна академічна збірка творів. 2-ге вид. Харків : Савчук О. О., 2016. С. 1132.

<sup>54</sup> Там само. С. 1154.



практику («місце для золота, де його чистять»), каміння, що можна сприймати, як філософське та безмежне пізнання, — «докраю досліджує все». Ідея досяжності абсолютного знання — суто алхімічна, «фаустівська» тема європейського фольклору — присутня й у міркуваннях Екгарта. «Хоча діяльність ... [розуму] й має ... початок у вищій царині думки; вона починається з образу розуму, що за змістом визначається образом уяви, але за сутністю тим найвищим Бого-споглядальним прообразом [душі]; ним же душа так збагачується, що стає здатною сягнути правду усіх речей»<sup>55</sup>.

Отже, Г. Сковорода не вдавався до негації феномена алхімії, але визначав примат духовного над матеріальним при їхній суперечливій єдності. Це є характеристичним, оскільки станом на кінець 17 – початок 18 ст. українська філософська думка не лише категорично протиставляє матеріальну та духовну складові буття з безумовною перевагою останньої, а й усвідомлює необхідність їх гармонійного співіснування, оскільки «Духовні гроші несуть світські торби»<sup>56</sup>.

За Г. Сковородою, «зовнішнє тіло» «засноване на вічному плані»<sup>57</sup>. Характерні для духовної алхімії міркування щодо «зовнішньої» та «внутрішньої» людини наведено Майстром Екгартом навіть в тій самій термінології. «Двояко ... слід розуміти людину: з одного боку, як зовнішню, з іншого, як внутрішню. Внутрішню, чії справи духовні, зовнішню, чії справи тілесні. Внутрішня людина шукає Бога в житті споглядальному, зовнішня шукає його в житті діяльному»<sup>58</sup>. У цьому контексті «внутрішня справа» людини<sup>59</sup> набуває сенсу *Opus Magnum* алхіміків, хоча принципово не заперчується й дослідний шлях — пізнання Бога через творіння. Біблійна книга Ісуса, сина Сирахового орієнтує дослідника на здобуття наочних результатів: «Схована мудрість і скарб незримий — яка з одного і другого

---

<sup>55</sup> Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. с нем. Москва : Политиздат, 1991. С. 163.

<sup>56</sup> Братковский Д. Світ, по частинах розглянутий // Слово многоцінне : в 4 кн. Київ : Аконіт, 2006. Кн. 2. С. 656.

<sup>57</sup> Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 47.

<sup>58</sup> Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. с нем. Москва : Политиздат, 1991. С. 165.

<sup>59</sup> Там само. С. 74.

користь?» (Сир. 20:30). Такої ж думки дотримується Григорій Савович: «Коли в твоєму домі закопаний скарб, а ти про те не знаєш, це все одно, ... що його немає»<sup>60</sup>.

«Справді дурні ... ті люди, які не пізнали Бога, які через видимі блага не змогли пізнати Сущого, і, розважаючи над творами, не дійшли до впізнання Майстра» (Мудрости 13:1). Ця біблійна сентенція сприймалась в алхімії цілком природно. «Тільки зовнішні речі дають пізнання внутрішнього. В інший спосіб не може бути пізнано жодну внутрішню річ», — писав Парацельс<sup>61</sup>. Аналогічні думки розвинено Г. Сковородою у трактаті «Потоп зміїний» із широким застосуванням відомих понять світової філософської спадщини. «Всі три світи складаються із двох сутностей, які одне становлять, названих *матерія* і *форма*. Ці форми у Платона називаються *ідеї*, тобто *видіння*, *види*, *образи*. ... У великому й у малому світі речовинний вид дає знати про сховані під ним форми чи вічні образи. Таке ж і в символічному, або біблійному, світі зібрання створінь становить матерію. Та Боже ество, до якого своїм знаменням веде створіння, є *форма*. Бо і в цьому світі є *матерія* і *форма*, тобто *плоть* і *дух*, *видимість* і *істина*, *смерть* і *життя*»<sup>62</sup>.

Згадку щодо «великого та малих світів» можна інтерпретувати як прояв ще однієї важливої алхімічної ідеї — паралелі Мікрокосм-Макрокосм<sup>63</sup>. За часів середньовіччя античну гносеологічну схему протиставлення об'єкта та суб'єкта пізнання було змінено. Людина набувала знання щодо Творіння зсередини, лишаючись його частиною, що вочевидь суттєво вплинуло на формування ідеї — *Microcosmus id est minor mundus* — «Мікрокосм це є малий світ» (лат.). «ЛЮДИНА є маленький світик, і так важко пізнати його силу, як нелегко у всесвітній машині ПОЧАТОК віднайти», — пише Г. Сковорода в «Нарцисі»<sup>64</sup>.

---

<sup>60</sup> Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 35.

<sup>61</sup> Юнг К. Г. Парацельс как врач // Юнг К. Г. Дух Меркурий / Пер с нем. Москва : Канон, 1996. С. 171.

<sup>62</sup> Сковорода Г. Діалог. Назва його — Потоп зміїний // Сковорода Г. Твори : у 2 т. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 145.

<sup>63</sup> Titeley A. F. The Macrocosm and Microcosm in Mediaeval Alchemy // Ambix. 1937. Vol. 1. № 1. P. 67–69.

<sup>64</sup> Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 55–56.

У координатах духовної алхімії безсмертя визнається Г. Сковородою, наприклад в «Нарцисі», не лише можливим, а й імперативним. «... хто пізнав нетлінну та істинну ЛЮДИНУ, не вмирає, і смерть над ним не володіє»<sup>65</sup>. Цю думку автор розвивав і далі: «Чи знаєш ... цього блаженного мужа? Він не вмирає, а плоть не зітліває. ... Шукай, що то за людина, яка в пам'ятнім записі у Бога? Коли знайдеш, тоді й сам будеш записаний на небесах»<sup>66</sup>. Ця сентенція виглядає прямим запозиченням з алхімічного фольклору, згідно з яким адепт, сягнувши таємниці Велико-го Діяння, набував безсмертя. Так, свідки протягом століть стверджували, що зустрічали славетного адепта Ніколя Фламелья<sup>67</sup>. Проте, сквородинське «нетління» виглядає неоднозначно: «БІБЛІЯ — це джерело. ... живої води фонтан схожий на кита, який випускає вгору ... заповітну нетлінну воду» (Байки харківські. Байка 20. Верблюди і Олень)<sup>68</sup>. Ідея живої води фігурує й в «Алфавіті...» і знов неоднозначно: «Вода стихійна дала привід говорити ... про воду живу, про воду Божу ... про яку Ісайя<sup>69</sup>: «... очистите себе»»<sup>70</sup>.

До легендарного модусу<sup>71</sup> слід віднести розгляд «єгипетської» теми. Єгипет у різних варіаціях згадував Г. Сковорода неодноразово, зокрема в «Нарцисі...»<sup>72</sup> та «Алфавіті...»<sup>73</sup>. Вочевидь, автор був небайдужим до цієї теми, що є важливим, адже традиційно саме Єгипет вважається батьківщиною герметичного мистецтва<sup>74</sup>, а його легендарного засновника Гермеса

---

<sup>65</sup> Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 78.

<sup>66</sup> Там само. С. 86.

<sup>67</sup> Бутузов Г. Фламель, алхимия и колесо истории // Фламель Н. Алхимия / Пер. с фр. Санкт-Петербург : Азбука ; Петербургское востоковедение, 2001. С. 7; 19.

<sup>68</sup> Сковорода Г. Байки харківські // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 283.

<sup>69</sup> Іс. 1:16.

<sup>70</sup> Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 186.

<sup>71</sup> Родигін К., Родигін М. Модуси соціокультурного буття феномена української алхімії // Донецький вісник Наукового товариства ім. Шевченка. 2017. Т. 44. С. 268–279.

<sup>72</sup> Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 29; 30; 33.

<sup>73</sup> Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 140; 159.

<sup>74</sup> Berthelot M. Les Origines de l'Alchimie. Paris : G. Steinheil, 1885. 446 p.

Трисмегіста іноді ототожнюють з єгипетським жерцем Гермоном<sup>75</sup>. «Єгипетська» тема лишається популярною протягом століть, що зумовило виникнення численних фальсифікованих трудів, не останнє місце серед яких належить алхімічним, наприклад, «Єгипетські таємниці» Альберта Великого<sup>76</sup>.

Зважаючи на те, що в творчості Г. Сковороди Біблія («розум історії»<sup>77</sup>, «вічності пам'ятна КНИГА»<sup>78</sup>) посідає домінуючу позицію, варто звернути увагу на його твердження, що юдейська мудрість є запозиченням єгипетської<sup>79</sup>. «І Мойсей був навчений усієї премудрості єгипетської» (Дії, 7:22), «І збільшилася Соломонова мудрість над мудрість усіх синів сходу та над усю мудрість Єгипту» (1 Цар. 5:10). Вплив Єгипту на тогочасну вченість вочевидь дійсно був суттєвим. Зокрема, один із фундаторів хімічної науки Р. Бунзен вважав, що «Єгипет видавався грекам сфінксом з розумним людським обличчям»<sup>80</sup>.

До часів виходу з Єгипту та мандрів пустелею дослідники відносять легендарні свідчення щодо алхімії. Відповідно до них Мойсея можна вважати алхіміком, адже він перетворив гірку воду пустелі на солодку (2М. 15: 22–25), а ідола Золотого теляти на рідину<sup>81</sup>. Цей пасаж є вільним трактуванням біблійного тексту: «І схопив він [Мойсей] теля, що зробили вони, та й спалив на вогні, та змолот, аж став порошок... І розсипав на поверхні води, і напоїв тим синів Ізраїлевих» (2М. 32:20). Проте, з певними пересторогами можна побудувати логічний ланцюжок: хто в змозі перетворити золото на рідину, той може й рідину перетворити на золото, тобто сягнути мети алхімії. Принаймні саме в

---

<sup>75</sup> Алхимия // Русская энциклопедия : в 11 т. Санкт-Петербург : Деятель ; Муравей, 1911. Т. 1. С. 249–250.

<sup>76</sup> Magnus A. Egyptian Secrets. Montana : Kessinger Publishing, 1993. 210 p.

<sup>77</sup> Ковалинський М. І. Життя Григорія Сковороди // Сковорода Г. Твори : у 2 т. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 413.

<sup>78</sup> Сковорода Г. Благодарний Еродій // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 232.

<sup>79</sup> Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 29.

<sup>80</sup> Дрепер Дж. История умственного развития Европы : в 2 т. / Пер. с англ. Киев; Харьков : Южно-русское книгоиздательство Ф. А. Иогансона, 1896. Т. 1. С. 60.

<sup>81</sup> Центнершвер М. Г. Очерки по истории химии. Ленинград : Химтехиздат. 1927. С. 25.

такому контексті цей біблійний епізод згадується рабином Авраамом Елеазаром<sup>82</sup>.

У спогадах М. Ковалинського наведено ставлення Г. Сковороди до цього епізоду саме як до хімічного, хоча й з моралістичним навантаженням. «... коли я знайду, наприклад, історію, що Аарон-першосвященик<sup>83</sup> золотого тільця іудейського ... кинув у вогонь і розплавив, то я не зупиняюсь тут на хімічній роботі, завжди пам'ятаючи, що Біблія не є наука хімії, а книга священна ...»<sup>84</sup>. Гностичний характер творів «Монада», «Тайна книга» та «Ключ», що було приписано традицією Мойсею, не ставиться під сумнів<sup>85</sup>. Проте роль, яку в процесі становлення алхімії відіграла біблійна традиція, оцінюється неоднозначно<sup>86</sup>. Однак серед легендарних адептів називають Мойсея, Марію-єврейку<sup>87</sup>, Соломона, Давида, Адама, Єву, Ноя, навіть Ісуса Христа<sup>88</sup>.

У контексті даного дослідження останнє твердження має особливе значення, оскільки в «Алфавіті...» Г. Сковородою зроблено узагальнення, що не лише поєднує єгипетську та біблійну традиції, а й виводить у площину одного з засадничих алхімічних міфів. «... єгипетська Ізіс є те ж саме й іменем, і єством, що Павлів Ісус»<sup>89</sup>. Легенда «Про Ісиду та Осиріса», наведена Плутархом<sup>90</sup>, містить основні елементи алхімічної міфології — смерть та вічне відродження, прагнення мудрості та вдосконалення, уявлення щодо єдності та пізнання світу.

---

<sup>82</sup> Елеазар А. Древнее химическое делание / Пер. с нем. Киев : Пор-Рояль. 2006. С. 65.

<sup>83</sup> Ковалинський допустився помилки. Фігурантом цього епізоду є Мойсей, а не Аарон. Навряд чи знавець Біблії Сковорода міг переплутати цих персонажів.

<sup>84</sup> Ковалинський М. І. Життя Григорія Сковороди // Сковорода Г. Твори : у 2 т. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 412.

<sup>85</sup> Рабинович В. Л. Алхимия. Санкт-Петербург : Иван Лимбах, 2012. С. 388.

<sup>86</sup> Гастер М. Алхимия // Еврейская энциклопедия : в 16 т. Санкт-Петербург : Брокгауз-Ефрон, 1908. Т. 1. С. 91.

<sup>87</sup> Марія Коптська — легендарна винахідниця, що впровадила в хімічну практику водяну баню також відому, як «бана Марії» [Соловьев Ю. Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII века. Всеобщая история химии. Москва : Наука, 1983. С. 194]. Можливо саме її мав на увазі Авраам Елеазар, коли у зв'язку з алхіміко-операційною практикою згадував сестру Мойсея Марію [Елеазар А. Древнее химическое делание / Пер. с нем. Киев : Пор-Рояль. 2006. С. 65].

<sup>88</sup> Рабинович В. Л. Алхимия. Санкт-Петербург : Иван Лимбах, 2012. С. 357; 389.

<sup>89</sup> Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 159.

<sup>90</sup> Плутарх. Исида и Осирис / Пер. с лат. Киев : Уцимм-Пресс, 1996. 257 с.

Поважливе ставлення до знання є властивим європейській містичній традиції, а «високе мистецтво» Майстра Екгарта («дайте мені навчитися цього високого мистецтва, щоб я міг радіти йому у вічності»<sup>91</sup>) цілком співвідноситься з герметичним мистецтвом алхіміків. «Для пізнання створив Бог людину; як каже пророк: «Боже зроби їх обізнаними!» Там, де невігластво, там спростування та порожнеча. ... треба піднятися до вищого виду знання»<sup>92</sup>. Цю думку Екгарта поділяє Якоб Беме: «... не дозволяй собі затворятися перед відчиненими дверима, оскільки тут перед тобою відчинена брама пізнання»<sup>93</sup>. «Люби його [Бога] й наближайся до нього завжди, серцем і пізнанням .., а не зовнішніми ногами й вустами», — закликає Г. Сковорода в «Нарцисі...»<sup>94</sup>.

За алхімічним фольклором, Ісида<sup>95</sup> та її син Гор (Гор-Аполлон) були алхіміками<sup>96</sup>, послідовниками та учнями безпосередньо Гермеса Трисмегіста. Вони зберегли для людства частину знання Гермеса щодо Істини світу, викресавши тексти на камені<sup>97</sup>. Ця історія є подібною до легенди, що таємні знання були збережені біблійним Хамом на таблицях<sup>98</sup>, а есенція алхімічної мудрості міститься в тексті Гермеса Трисмегіста *Tabula Smaragdina* — Смарагдова скрижаль<sup>99</sup>. Перегуки її положень з думками Г. Сковороди є очевидними.

<sup>91</sup> Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. с нем. Москва : Политиздат, 1991. С. 75.

<sup>92</sup> Там само.

<sup>93</sup> Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении / Пер. с нем. Москва : Политиздат, 1990. С. 325.

<sup>94</sup> Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 46.

<sup>95</sup> Таке сприйняття образу єгипетської богині закріпилося в дослідницькій традиції. Зокрема, з початку 20 ст. видається респектабельний науковий журнал *Isis* (an international review devoted to the history of science and its cultural influences), що приділяє значну увагу алхімії та проявам окультизму.

<sup>96</sup> Рабинович В. Л. Алхимия. Санкт-Петербург : Иван Лимбах, 2012. С. 357; 389.

<sup>97</sup> Лукомский Л. Ю. О личности и сочинениях Гермеса Трисмегиста // Высокий герметизм / Пер. с древнегреч. и лат. Санкт-Петербург : Азбука ; Петербургское востоковедение. 2001. С. 8–9.

<sup>98</sup> Oesper R. E. Alchemy: Folly or Wisdom? // Journal of Chemical Education. 1930. Vol. 7. № 11. P. 2664.

<sup>99</sup> Текст наводиться у власному перекладі з латини за виданням [Hermes Trismegistus. *Tabula Smaragdina* // *Bibliotheca Chemica Curiosa* : in 2 vol. Geneva : Chouet, 1702. Vol. 1. P. 380–382.].

### **Смарагдова скрижаль. Слова таємниць Гермеса Трисмегіста**

1. Істинно без облуди, достовірно та безперечно.

2. Те, що внизу, є подібним до того, що вгорі, і те, що вгорі, є подібним до того, що внизу<sup>100</sup>, для здійснення чудес єдиної речі.

3. І так, як усі речі були від єдиного, з розмислу єдиного, так усі речі породжено з цієї єдиної речі пристосуванням.

4. Батьком її є Сонце, матір'ю — Місяць. Вітер носив її у своїм череві. Годувальниця її — земля.

5. Тут батько всілякої досконалості цілого світу.

6. Сила його є повною, якщо її обернено на землю.

7. Відділи землю від вогню, тонке від густого, зі втіхою та великою вправністю.

8. Він підноситься з землі на небо і знову сходить на землю, набуваючи сили того, що вище, і того, що нижче. Так здобудеш славу всього світу. Тому побіжить від тебе всіляка темрява.

9. Це є всілякої сили міць потужна, оскільки всі речі тонкі вона перемагає, всі густі пронизує.

10. Так створено світ.

11. Тому будуть чудовими пристосування, спосіб яких тут викладено.

12. І тому звуся я Гермесом Тричі Великим, що досягнув три частини філософії всього світу.

13. Це все, що сказав я про діяння Сонця.

Панівною ідеєю Скрижалі є декларація загальної єдності світу. Положення «все є Єдине» докорінно обґрунтовує можливість природного перетворення та вдосконалення аж до алхімічної трансмутації, а «здійснення чудес єдиної речі» можна трактувати як вдосконалювальну дію філософського каменя. Хоча у християнських містиків розуміння загальної Єдності буття набуває рис міркувань щодо Святої Трійці: «Коли відійде від душі все образне, коли вона буде бачити лише одне Єдине, тоді сприйме чиста сутність душі близьку сутність божественної Єдності, навіть суперсутність»<sup>101</sup>.

Врешті-решт, таке розуміння Єдності призводить до категоричного спростування відмінностей між тілами (акциденції нехтуються, а Бога по-

---

<sup>100</sup> Буквально: «Те, що нижче, — як те, що вище, і те, що вище, — як те, що нижче».

<sup>101</sup> Эххарт М. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. с нем. Москва : Политиздат, 1991. С. 145.

дано есенцією речей універсуму), а якщо так, то й сутності трансмутації металів чи алхімічної панацеї, хоча досконалість і вічність як такі не заперечуються, навпаки, стверджуються. «...прообразом душі — всіма речами є Бог. Кисле та солодке, добре та зле, мале й велике, — все є єдиним у цьому прообразі. ... мало змінюється божественна природа від усього, що належить тому, що закінчується ...»<sup>102</sup>.

Сковородинська ж сентенція зі «Вхідних дверей до християнського доброчестя» — «таємнича сила, яка по всьому розлита й усім володіє»<sup>103</sup>, — має відмінні акценти та видається парафразом Гермесової — «всілякої сили міць потужна, оскільки всі речі тонкі вона перемагає, всі густі проникає». Також очевидною видається схожість із твердженням Я. Беме, що Тинктура Божої могутності «пронизує всі властивості ... проникає крізь землю та всі стихії та надає колір і запах всьому; тому рай був на землі та в людині ...»<sup>104</sup>. Певні аналогії з цією тезою можна побачити в «Нарциси»: «невидима сила все наповнює ... Ти ... назвав невидимість головою, а видимість хвостом у цілому Всесвіті. ... Бачу намальованого ЧОЛОВІКА. Він стоїть на змії, розчавивши ногою зміїну голову»<sup>105</sup>. Вочевидь, тут Г. Сковорода звертається до уявлень щодо Людини-Мікрокосма у Всесвіті-Макрокосмі. У такому ракурсі Людина постає не лише частиною Єдиного, а й носієм усіх властивостей Всесвіту, що треба лише відшукати у собі та в належний спосіб реалізувати.

Уявлення щодо єдності буття є органічною частиною сковородинського світогляду, а форми їх відображення набувають типових рис алхімічного символізму. «... блаженне є лише ТЕ, що ЄДИНЕ по суті своїй. На цьому ЄДИНОМУ ... птах віднайде собі храм ... «Нечестивий ... марно борсається, не досягнувши ЄДИНОГО»<sup>106</sup>. У цьому контексті символічні «птах» і «храм» Г. Сковороди видаються подібними до «Змія» та «храму»

---

<sup>102</sup> Эхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. с нем. Москва : Политиздат, 1991. С. 162.

<sup>103</sup> Сковорода Г. Вхідні двері до християнського доброчестя // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 18.

<sup>104</sup> Беме Я. Ключ // Герметическая космогония / Пер. с нем. Санкт-Петербург : Азбука ; Петербургское востоковедение, 2001. С. 226.

<sup>105</sup> Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 42.

<sup>106</sup> Сковорода Г. Благодарний Еродій // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 229.



елліністичного алхіміка Зосими: «Змій лежить перед входом, охороняючи храм ... увійди. Там ти знайдеш те, що шукав»<sup>107</sup>.

У наступному фрагменті «Вхідних дверей до християнського доброчестя» Г. Сковородою наведено в аксіологічному контексті цілу низку суто алхімічних символів та міркувань. Премудрість «схожа ... на маленький... камінець, у якому затаїлася жажлива пожежа. ... вона ... мала свої портрети, печаті й символи, різні у різні віки й у різних народів. Це її був символ, наприклад, змії, повішений на кіл перед юдеями. Її герб — голуб з оливковою гілочкою у дзьобі. Являлася вона в образі лева та ягняти, а царський жезл був її прикметою ... своєю таємною присутністю зробила ті книги мудрими»<sup>108</sup>. Змії повішений на дереві (хресті) неодноразово фігурує на алхімічних гравюрах, зокрема № 2 в трактаті «Давнє хімічне роблення» Авраама Елеазара<sup>109</sup>. Акварель 18 ст. за цими мотивами (хоча з посиланням на гравюру № 4 з книги Авраама) зберігається в університетській бібліотеці м. Глазго<sup>110</sup>. Чергові варіанти зображення представлені на гравюрі № 10 у трактаті Самуеля Баруха «Donum Dei»<sup>111</sup> та «Ієрогліфічних фігурах» (1624) Ніколя Фламеля<sup>112</sup> (Рис.1).

Образ змія в алхімії має безліч візуальних втілень та змістів. У наведеної вище цитаті Г. Сковороди<sup>113</sup> змії алхіміків постає подібним до біблійного з його гносеологічним пафосом: «ваші очі розкриються, і станете ви, немов Боги, знаючи добро й зло» (1М. 3:5).

<sup>107</sup> Алегорії Зосими з Храмом та Змієм сприймаються не лише абстрактно. Іноді вони трактуються як символічний опис дистиляції [Сабадвари Ф., Робинсон А. История аналитической химии / Пер. с англ. Москва : Мир, 1984. С. 21]. Символ Змія, згорнутого кільцем, добре ілюструє циркуляторну природу цього процесу [Sheppard H. J. Gnosticism and Alchemy // Ambix. 1957. Vol. 6. № 2. Р. 86–101; Taylor F.S. The Visions of Zosimos // Ambix. 1937. Vol. 1. № 1. Р. 90.].

<sup>108</sup> Сковорода Г. Вхідні двері до християнського доброчестя // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 20–21.

<sup>109</sup> Елеазар А. Древнее химическое делание / Пер. с нем. Киев : Пор-Рояль. 2006. С. 30; 122.

<sup>110</sup> Фламель Н. Алхимия / Пер. с фр. Санкт-Петербург : Азбука ; Петербургское востоковедение, 2001. С. 97.

<sup>111</sup> В основі хреста розміщено важливий для алхімічного світогляду напис — «Азот» (азон), що слід розуміти як символ співіснування латинського, грецького та юдейського світів; Елеазар А. Древнее химическое делание / Пер. с нем. Киев : Пор-Рояль. 2006. С. 122.

<sup>112</sup> Фламель Н. Алхимия / Пер. с фр. Санкт-Петербург : Азбука ; Петербургское востоковедение, 2001. С. 96.

<sup>113</sup> Сковорода Г. Вхідні двері до християнського доброчестя // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 20–21.



**Рис. 1.** Фігура змія на хресті в «Ієрогліфічних фігурах» Фламеля (ліворуч) та «*Donum Dei*» Самуеля Баруха

Певно, найхарактернішим та найпоширенішим алхімічним символом, що можна розглядати як загальний репрезентант феномена, є уроборос — змій, що ковтає власного хвоста, — в численних варіаціях його зображення. В алхімічному трактаті елліністичної доби «Хризопея Клеопатри» саме зображення уробороса супроводжено написом «ἐν τό παν» (Єдине Все), що, вочевидь, є неоплатонічною ремінісценцією<sup>114</sup>. Цей напис поєднує символ і з течією гностицизму — все походить від Єдиного та повертається до Єдиного. Для алхіміків цей комплекс, вочевидь, символізував роботу, що не має ані початку, ані визначеного кінця<sup>115</sup>. У статті<sup>116</sup> наведено численні зображення символу, характерні для різних історичних етапів розвитку алхімії та проаналізовано його космогонічне значення. Важливі герметичні трактати «Давнє хімічне роблення» Авраама Елеазара та «*Donum Dei*» Самуеля Баруха містять численні зображення уробороса

<sup>114</sup> Taylor F.S. The Visions of Zosimos // Ambix. 1937. Vol. 1. № 1. P. 90.

<sup>115</sup> Sheppard H. J. Gnosticism and Alchemy // Ambix. 1957. Vol. 6. № 2. P. 86–101.

<sup>116</sup> Sheppard H. J. The Ouroboros and the unity of Matter in Alchemy // Ambix. 1962. Vol. 10. № 2. P. 83–96.



*Рис. 2. Зображення уробороса у трактаті Ламбспрінка  
«Про філософський камінь»*

часів розвиненої алхімії<sup>117</sup>. Одне з найвідоміших зображень уробороса в образі крилатого дракона міститься у трактаті «Про філософський камінь» Ламбспрінка (XVII ст.) (Рис. 2).

Уроборос алхіміків є варіантом образу дракона, що поєднує хтонічне начало з небесним<sup>118</sup>. Авраам Елеазар у трактаті «Давнє хімічне роблення» наводить одне з найвідоміших пізньосередньовічних зображень уробороса (гравюра № 1) саме для ілюстрації цього положення, цитуючи четверту тезу Скрижалі. Крилатого Дракона зображено у верхній половині гравюри

<sup>117</sup> Елеазар А. Древнее химическое делание / Пер. с нем. Киев : Пор-Рояль. 2006. С. 20; Rodygin K. M., Rodygin M. Yu. The Adaptability and Sociocultural Liability of Scientia Immutabilis // Mystic and Esoteric Movements in Theory and Practice. History and Discourse: Historical and Philosophical Aspects of the Study of Esotericism and Mysticism. Proceedings of the 5th International Conference (December 2–5, 2011, St. Petersburg). St. Petersburg : Russian Christian Academy for Humanities, 2012. P. 130–135; Sheppard H. J. Gnosticism and Alchemy // Ambix. 1957. Vol. 6. № 2. P. 86–101.

<sup>118</sup> Юнг К. Г. Психология и алхимия / Пер. с англ. Москва : Рефл-бук ; Киев : Ваклер, 1997. С. 303.

підписаний «Світло» (Вогонь), а безкрилого Змія у нижній — «Земля», що символізує Матерію земну та небесну водночас. Ця Матерія, чий батько є Сонце, а мати — Місяць, має очиститися й вдосконалитися через цикли колообертання<sup>119</sup>. Гравюри № 3–4 з *Donum Dei* при загальному збереженні ідеї значно розширюють царину трактовок та змістовних навантажень символу: від Матерії та Тіла, до Духу та Душі, від операційних дій (зокрема, фіксації) до невизначеного поняття «Райського»<sup>120</sup>. Тобто, не видається дивним, якщо саме Уроборос криється за сквородинською сентенцією, що виводить символ за межі матеріального буття в сферу духовного: «те, що найкраще, те й найвище, а що найвище, те голова й кінець усього. Це найголовніше добро назване у стародавніх філософів завершенням всіх благ і найвищим благом»<sup>121</sup>.

Образ змія в творчості Г. Сковороди можливо є найпоширенішим, а один з важливих трактатів навіть має назву «Потоп зміїний». До розгляду філософського навантаження образу Григорій Савович неодноразово повертається в «Нарциси». «... ти бачиш тільки хвіст свій, а голови не знаєш. ... ти ніколи не бачив ... цілого твого тіла, крім його останньої частини, яка називається П'ЯТА, ХВІСТ або ТІНЬ. То ж хіба можеш сказати, що знаєш самого себе? Немає ... цілого тебе, крім лише самої тіні. ... хвіст — остання частина, вона йде за головою, а сама нічого не започатковує»<sup>122</sup>. «Плотського нашого життя плотська думка є початком і джерелом, по землі повзе, плоті бажає, ... нашу п'яту спостерігає ... Але ХТО нам зітре голову ЗМІЇНУ? Хто нам знищить плоть? Але знайшов Бог мудрого супроти мудрого, змія на змія»<sup>123</sup>. Людина, що «стоїть на змії, розчавивши ногою зміїну голову»<sup>124</sup> згадується й далі, і ці міркування врешті-решт виводять до наступних засадничих алхімічних образів та ідей — Камея та Жертви.

---

<sup>119</sup> Елеазар А. Древнее химическое делание / Пер. с нем. Киев : Пор-Рояль. 2006. С. 20–21.

<sup>120</sup> Там само. С. 100–101.

<sup>121</sup> Сковорода Г. Розмова п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті (Дружня бесіда про душевний спокій) // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 94.

<sup>122</sup> Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 36.

<sup>123</sup> Там само. С. 38.

<sup>124</sup> Там само. С. 42.

«...цей змій ... Чи не він є той Даниїлів бовван<sup>125</sup> стертий філософським, краще скажу ізраїльським каменем?»<sup>126</sup>. Філософський камінь набуває додаткових рис, а маніпуляції з ним характеру сакральної жертви. «Зніми з нього [Змія] шкіру та відділи плоть від кісток; потім, возз'єднавши його члени з кістками на вході до храму, зроби з них камінь, стань на нього...» — вчить Зосима<sup>127</sup>. На гравюрі № 3 «Давнього хімічного роблення» зображено чимало Зміїв, що різними шляхами прямують до однієї Печери. Гравюра має підпис: «Після розділення їх треба знову з'єднати»<sup>128</sup>, що відтворює настанову Зосими. На шляху вдосконалення ці дії є жертвними: «приносив жертву, що відтворює мене, відкидає грубість тіла й ... я стаю духом»<sup>129</sup>. Аналогічні думки висловлює й Екхарт: «Такий сенс цієї смерті душі, через яку належить їй стати божественною»<sup>130</sup>.

Відомими є численні приклади використання образу Каменя, що дозволяють алхімічну інтерпретацію. Серед найвідоміших слід згадати біблійну сентенцію: «Бог сказав так: ... поклав каменя Я на Сіоні, каменя випробуваного, наріжного, дорогого, міцно закладеного. Хто вірує в нього, не буде той засоромлений!» (Іс. 28:16). Наступні сквородинські міркування з «Нарциса...» видаються безпосереднім трактуванням цього фрагменту суто в алхімічний спосіб: «приходить спасіння твоє ... і Спаситель дає замість заліза срібло, замість міді золото, покладає в основу твою камінь сапфір, тобто небесну, нерукотворну хоромину»<sup>131</sup>.

Трактат «Donum Dei» обіцяє пояснити змістовне наповнення поняття Філософського Каменя: «хочу ще описати цей суб'єкт та його дії, ... щоб ти ще повніше міг пізнати, що це за цінний Камінь». Проте, окрім обережних

---

<sup>125</sup> «Цей бовван такий: голова його — з чистого золота, груди його та рамена його — зі срібла, нутро його та стегно його — з міді, голінки його — з заліза, ноги його — частинно з заліза, а частинно з глини. ... одірвався камінь ... і вдарив боввана по ногах його ... і розтrophив їх. ... розтrophилося, як одне, — залізо, глина, мідь, срібло та золото ... а камінь ... став великою горою, і наповнив усю землю» (Дан. 2:32–35).

<sup>126</sup> Скворода Г. Діалог. Назва його — Потоп зміїний // Скворода Г. Твори : у 2 т. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 157.

<sup>127</sup> Taylor F.S. The Visions of Zosimos // Ambix. 1937. Vol. 1. № 1. Р. 90.

<sup>128</sup> Елеазар А. Древнее химическое делание / Пер. с нем. Киев : Пор-Рояль. 2006. С. 40.

<sup>129</sup> Taylor F.S. The Visions of Zosimos // Ambix. 1937. Vol. 1. № 1. Р. 90.

<sup>130</sup> Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. с нем. Москва : Политиздат, 1991. С. 168.

<sup>131</sup> Скворода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Скворода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 78.

вказівок на операційні лабораторні дії (подрібни, сублімує, тощо) пояснення врешті-решт зводяться до суто алхімічної невизначеності: «В камені звільнюється, повертаючись з основ гір»<sup>132</sup>. Аналогічні маловизначені думки можна знайти й в українських авторів, зокрема у творчості письменника 17 ст. Івана Величковського. «Трапився камінь твердий і непевні // Легко зламає і дарди пекельні, // Камінь той легко каміння сокрушить, // Зійти примусить» або «Каменя зсуньте!» — наказує нині // Камінь, з котрого вода жива плине»<sup>133</sup>.

Фраза Величковського «В камінь Христовий смерть бодень ламає»<sup>134</sup> виводить у площину міркувань щодо порівняння Христа та філософського каменя. Що дійсно мав на увазі автор, стверджувати проблематично, адже, як зазначав Дмитро Чижевський, епосі бароко притаманна риторична патетика. Деякі з тогочасних порівнянь в контексті цього дослідження видаються цікавими. Наприклад, «Христос — аптекар «небесної аптеки»»<sup>135</sup>.

Викупна жертва Христа, його смерть та наступне воскресіння цілком лежать в річищі ідеології Великого Діяння, де матерія вмирає (стадія *Nigredo* чи меланозіс, путрефакція), щоб згодом відродитися досконалою (стадія *Rubedo* або хризопея, іноді іозис через *Albedo* чи аргіропею). Згадку щодо життя через смерть наведено в «Нарцисі...» у формі біблійної алюзії: «Як трава молода, розцвітуть ваші кості»<sup>136</sup>. (пор.: Іс. 40:6–7). Миколай Кузанський обґрунтовує це положення так: «Стражденний та смертний чоловік Христос не міг прийти до слави Отця, який як абсолютне життя є саме безсмертя, без огортання свого смертного тіла в безсмертя. Проте це не могло відбутися без його смерті. Справді, як смертне могло огорнутися в безсмертя, не скинувши з себе своєї смертності? А як воно могло неї позбутися, не віддавши належне смерті?»<sup>137</sup>.

<sup>132</sup> Елеазар А. Древнее химическое делание / Пер. с нем. Киев : Пор-Рояль. 2006. С. 127.

<sup>133</sup> Величковський І. Панегірики [Вірші до Лазаря Барановича] // Слово многоцінне : в 4 кн. Київ : Аконті, 2006. Кн. 3. С. 24–25.

<sup>134</sup> Там само. С. 24.

<sup>135</sup> Чижевський Д. Сімнадцять століття в духовній історії України // Слово многоцінне : в 4 кн. Київ : Аконті, 2006. Кн. 2. С. 32.

<sup>136</sup> Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 33.

<sup>137</sup> Кузанський Н. Об ученю неznанні // Кузанський Н. Сочинення : в 2 т. Москва : Мысль, 1979. Т. 1. С. 162.

«... безперервно через смерть народжується життя», — погоджується з цим Якоб Беме<sup>138</sup>.

Майстер Екхарт розуміє смерть не буквально, але зречення мирського визначає обов'язковою передумовою вдосконалення в канонах духовної алхімії. «... в Святому Письмі сказано: «Ніщо не рівно Богу»! Таким чином, щоб стати рівною Богу, чи не повинна душа перетворитися на Ніщо?»<sup>139</sup>. «...треба духу піднятися над речами та ... матеріальністю, ... навіть над ... подобою сутності»<sup>140</sup>. «...доки людина не стане настільки вільною від себе, якою була, коли не була, доти не здолати їй ніколи шлях справжнього самозречення»<sup>141</sup>.

Життя та смерть, Місяць, Сонце й Земля Гермесової «Скрижалі», єдність та відносність верхньої та нижньої сфер Всесвіту фігурують у «Нарцисі...» в міркуваннях «Про воскресіння». Брама небесна «... вона подібна Місяцю, коли Місяць між Сонцем і Землею. Тоді одне півколо його темне, а те, що до Сонця, — світле. Ця посередниця схожа й на міст, що робить сполучення між богом і смертними. Коли цей дивний МІСТ приводить смертних у життя, то достойно і праведно може назватися воскресінням. ... Ця ж бо голубиця є справжнє воскресіння мертвих ... Вона нас, що впали з гори додолу, підіймає знову до тієї ж гори»<sup>142</sup>. Ці думки за духом є співзвучними з розенкрейцерськими маніфестами, що поєднують християнську містику з духовною алхімією. Крістіан Розенкрейц «...радіє не тому, що він може робити золото, ... але тому, що він бачить небо розкритим і Ангелів Божих такими, що сходять догори й донизу»<sup>143</sup>.

У цих рядках наведено ще одну алхімічну ідіому — уявлення щодо сходів вдосконалення подібних до Аристотелевої драбини матерії та форми. В основу її покладено біблійний фрагмент: «І натрапив він був на одне місце ... І взяв він з каміння того місця, і поклав собі в голови. ... І снилось

---

<sup>138</sup> Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении / Пер. с нем. Москва : Политиздат, 1990. С. 335.

<sup>139</sup> Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. с нем. Москва : Политиздат, 1991. С. 140.

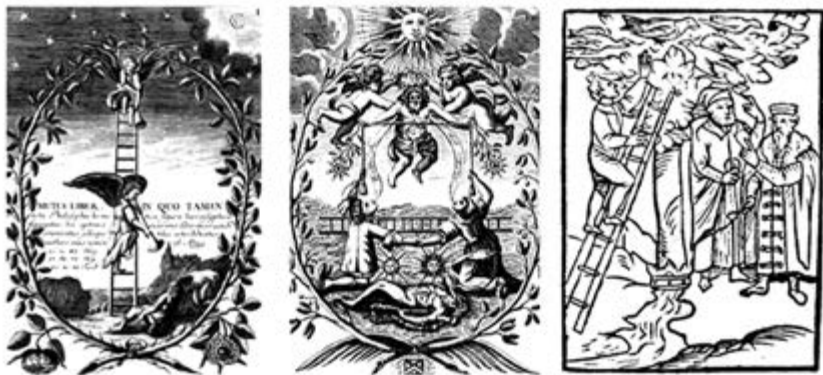
<sup>140</sup> Там само. С. 143.

<sup>141</sup> Там само. С. 164.

<sup>142</sup> Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 74.

<sup>143</sup> Йейтс Ф. Розенкрейцерское просвещение / Пер. с англ. Москва : Алетея ; Энигма, 1999. С. 93.

йому, — ось драбина поставлена на землю, а верх її сягав аж неба. І ось Анголи Божі виходили й сходили по ній. ... І злякався він і сказав: «... Це ніщо інше, як ... брама небесна». І встав Яків .., і взяв каменя, що поклав був собі в голови, і поставив ... за пам'ятника» (1М. 28:11–18). Цей епізод зображено на Гравюрі № 1 та процитовано в зміненому вигляді на Гравюрі № 15 алхімічного трактату *Mutus Liber* (Німа книга) 1677 р.<sup>144</sup> За трактовкою її — Яків це алхімік. Він бачить драбину вдосконалення — шлях здійснення Великого Діяння, а камінь з-під голови має перетворитися на Філософський<sup>145</sup>. В інтерпретації першої гравюри Еженом Кансельє два янголи, що перебувають на драбині вище й нижче, символізують відповідно два шляхи Великого Діяння — довгий «вологий» шлях та короткий, оповитий найбільшою таємницею «сухий» шлях<sup>146</sup>. На 15-й гравюрі *Mutus Liber* янголи підносять старця (ймовірно Якова), а драбина лежить на землі. У трактаті ж Соломона Трисмозіна «*Splendor Solis*» драбина фігурує в одному з алегоричних сюжетів, де людина, що на кольорових мініатюрах зображується в чорному (символ стадії нігредо), збирає плоди з алхімічного дерева (Рис. 3).



**Рис. 3.** Образ драбини в алхімічних гравюрах: *Mutus Liber* (1, 2 ліворуч); *Splendor Solis*

<sup>144</sup> Соловьев Ю. Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII века. Всеобщая история химии. Москва : Наука, 1983. С. 256.

<sup>145</sup> Родыгин К. М., Родыгин М. Ю. Longissima via: западная алхимия в мифологическом измерении // *Aliter*. 2017. № 7 С. 107.

<sup>146</sup> Кансельє Э. Алхимия / Пер. с фр. Москва : Энигма, 2012. С. 58–63.



В інтерпретації Фулканеллі однієї з фігур Собору Паризької Богоматері фігурує «філософська драбина» (*scala philosophorum*): фігура Алхімії, сидючи на троні, тримає закриту і відкриту книгу, що символізують езотеризм та екзотеризм відповідно, а колінами затискає драбину з дев'ятьма сходинками, що символізує терпіння, яке мусить проявити алхімік під час проведення дев'яти операцій Великого Діяння<sup>147</sup>. Проте в інших авторів число операцій та відповідно сходинок символічної драбини відрізняється, зокрема поширеними є згадки про сім операцій.

Сходження ступенями вдосконалення є популярним алхімічним сюжетом. К. Г. Юнг зазначає, що ініціації пізноантичного синкретизму, вже насичені алхімією, були особливо пов'язані з темою сходження, тобто сублімації, символом чого часто були сходи<sup>148</sup>. «Я сягнув спуску на 15 сходин темряви й сходження сходами світла», стверджував Зосима<sup>149</sup>. Сюжет представлено на алхімічних гравюрах, зокрема у «*Philosophia Reformata*» Й. Мілія (Франкфурт, 1622) або «*Cabala, Speculum Artis et Naturae in Alchymia*» С. Міхельшпахера (Аугсбург, 1654). В останньому випадку сходинки співвіднесено з 7 алхімічними операціями (Рис. 4). Юнг згадує в алхіміко-містеріальному контексті сходи семи планет<sup>150</sup>.

Чутки про «драбини для сходження з неба фальшивого Месії» наводить у своїй хроніці львівський бургомістр Бартоломей Зіморевич, оповідаючи про спалах зарази у передмістях Львова 1543<sup>151</sup>.

Тему драбини неодноразово порушував і Г. Сковорода, наприклад, в «Алфавіті...». «... безглузда нісенітниця! Драбину, що відводить від земних ницостей, повернути на сходження в безодню»<sup>152</sup>. «Премудрість Божа ... наче утверджена на землі драбина стоїть»<sup>153</sup>.

---

<sup>147</sup> Фулканеллі. Тайна соборов и эзотерическое толкование герметических символов Великого Делания / Пер. с фр. Москва : Энигма, 2008. С. 43; 110.

<sup>148</sup> Юнг К. Г. Индивидуальный символизм сновидения в отношении к алхимии // Юнг К. Г. Сознание и бессознательное / Пер. с нем. Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997. С. 348.

<sup>149</sup> Taylor F.S. The Visions of Zosimos // *Ambix*. 1937. Vol. 1. № 1. P. 89.

<sup>150</sup> Юнг К. Г. Индивидуальный символизм сновидения в отношении к алхимии // Юнг К. Г. Сознание и бессознательное / Пер. с нем. Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997. С. 348.

<sup>151</sup> Зіморевич Б. Потрійний Львів: *Leopolis Triplex* / Пер. з лат. Львів : Центр Європи, 2002. С. 120.

<sup>152</sup> Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 193.

<sup>153</sup> Там само. С. 182.



Рис. 4. Образ сходів в алхімічних гравюрах:  
«Philosophia Reformata» Й. Мілія (ліворуч)  
та «Cabala, Speculum Artis et Naturae in  
Alchymia» С. Міхельшахе

Уявлення про Премудрість формалізуються Г. Сковородою в притчі «Благодарний Еродій» до загальних принципів Діяння про допомогу Природі. «...все буде премудра і блаженна натура ... Усяке діло спіє під її рукою. Не заважай тільки їй, а ... відвертай перешкоди і ... дорогу їй очищай. ... Учитель і лікар — не лікар і вчитель, а тільки служитель природи, єдиної й істинної і лікувальниці, і навчительки»<sup>154</sup> (Natura sanat. Medicus curat (лат.) — «Природа зціляє. Лікар лікує» — стверджує давня мудрість). В «Алфавіті...» цей постулат підкріплено латинською цитатою. «ARS PERFICIT NATURAM (Мистецтво вдосконалює природу) ... наука вдосконалює сродність. Та коли сродність не дана, то що може зробити наука? Наука є практика й навички, і є дочкою природи»<sup>155</sup>.

Далі ці думки розвинуто в наступний спосіб: «Хто вбиває науки й мистецтва? Несродність. ... не досить, що ти спритний і вчений. Треба бути другом покликання, а не любителем прибутку від нього»<sup>156</sup>. Хоча філософ постійно виводить міркування щодо сродності в сферу морально-етичну, в цілому вони відповідають поглядам тогочасного природо-

<sup>154</sup> Сковорода Г. Благодарний Еродій // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 222.

<sup>155</sup> Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 179.

<sup>156</sup> Там само. С. 191.

знавства<sup>157</sup>. «...чому він створив землю й воду прихиленими донизу, а повітря й вогонь спрямованими вверху? Чому вогонь поїдає все, крім вісону, чи кам'яного льону? ... є подібність між душею й тим ділом, до якого вона прагне, ... подібність між їжею й шлунком. «Подібне йде до подібного». ... закон сродностей. ... Що для одного створіння буває отрутою й смертю, те для іншого поживою й здоров'ям»<sup>158</sup>. Аргументація цих спостережень виглядає наївно: «Все те сродне, що природне, і симпатія означає природну схильність до дружби»<sup>159</sup>.

«Сродність» трактував Г. Сковорода не лише в традиційному алхімічному розумінні — «SIMILEM AD SIMILEM DUCIT DEUS. ПОДІБНОГО ДО ПОДІБНОГО ВЕДЕ БОГ»<sup>160</sup> (Байка 30. Соловей, Жайворонок і Дрозд), — а й набуває рис діалектичної єдності протилежностей. «Не знайдеш дня без тьми й світла, а року без зими й тепла. ... Супротивне супротивному сприяє»<sup>161</sup>.

Творчість Г. Сковороди демонструє численні перегуки з постулатами духовної алхімії. Порівняльний аналіз свідчить, що ідеї «німецьких містиків» є або асимільованими Г. Сковородою, або генерованими незалежно, оскільки є світоглядно близькими. Привертає увагу, що спільність мотивів та поглядів спостерігається на широкому змістовному полі — від природничих відомостей до морально-релігійних настанов, від ранніх проявів європейської духовної алхімії в творах Майстра Екгарта (13–14 ст.) до їх пізніх метаморфоз у Якоба Беме (16–17 ст.). Це є свідченням історичної самобутності розвитку української філософської думки в алхімічному дискурсі.

---

<sup>157</sup> Наприклад, Гольбах радить імперативно користуватися здобутками природознавчого світогляду в найширших межах. «... в усіх своїх міркуваннях людина повинна слідувати досліді та фізиці: їх порадами він повинен користуватися в своїй релігії та моралі, ... науках та мистецтвах, в своїх задоволеннях та стражданнях. Природа діє за простими одноманітними незмінними законами, пізнати які нам дозволяє досвід» [Гольбах П. А. Система природи, или О законах мира физического и мира духовного // Избранные произведения : в 2 т. / Пер. с фр. Москва : Соцэкгиз, 1963. Т. 1. С. 62].

<sup>158</sup> Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 171–172.

<sup>159</sup> Там само. С. 180.

<sup>160</sup> Сковорода Г. Байки харківські // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 299.

<sup>161</sup> Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 185.

Г. Сковороді були відомі практика та цілі алхімії не лише в духовному, але й матеріальному ракурсах з природознавчими, фантазійними та шахрайськими складовими останнього.

Основні положення його філософії гармонують з тезами базисного алхімічного тексту *Tabula Smaragdina* легендарного Гермеса Трисмегіста. Уявлення щодо Єдності світу та загальної сили, що пронизує, єднає та регулює універсум, притаманні їм рівною мірою. Сковородинські міркування щодо сродності дозволяють широкі трактування від духовних абстракцій герметичного мистецтва до традиційних уявлень операційної алхімії та діалектичних суперечностей тогочасного природознавства.

Провідним полісемантичним символом, що, безперечно, є найхарактернішим репрезентантом феномена алхімії у площинах світової історії, філософії та соціокультурного буття, є Змій в його гностичному розумінні та уроборос алхімічної Єдності, циклічності, неперервності та нескінченності. Усе це за змістом та формою рівною мірою стосується системи поглядів Г. Сковороди в їх найширшому розумінні.

Характерні для єгипетської мудрості та юдео-християнського світогляду ідеї жертви, смерті та відродження в новій якості, що було сформульовано в алхімічному спрямуванні за часів еллінізму Зосимою з Панаполіса, значною мірою присутні в сковородинських творах. Можна стверджувати, що в цьому аспекті погляди Зосими, Майстра Екгарта, Миколая Кузанського, Якоба Беме та Григорія Сковороди є ланками єдиної традиції.

Базові уявлення щодо чудодійного Каменя філософів та алхімічного безсмертя також фігурують у Григорія Савовича, хоча їх розуміння та способи актуалізації відмінні від інших авторів, що є персональним внеском філософа в розвиток теми. Алхімічні ж уявлення щодо Мікро- та Макрокосма в його творчості представлено в типовому вигляді.

Символ драбини у Г. Сковороди має різні наповнення — від класики натурфілософських уявлень щодо послідовностей «матерія-форма» до сходинок матеріального чи духовного вдосконалення та врешті-решт райської брами Святого Письма.

Нарешті, актуалізоване філософом гасло «*Ars Perficit Naturam*» — «Мистецтво вдосконалює природу» — є стосовно феномена алхімії есенціальним. Алхімік прагне вдосконалення Природи, а його Мистецтво дозволяє ці прагнення реалізувати.

## НАТУРФІЛОСОФІЯ, ПРИРОДОЗНАВСТВО ТА АЛХІМІЯ У ТВОРАХ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ<sup>1</sup>

Автори висловлюють щире подяку кандидату філософських наук Ю. Ф. Родиченкову за цінні та значущі поради стосовно теми алхімії в (анти-) масонському контексті Російської імперії кінця 18 ст.

*У статті запропоновано новий погляд на філософську спадщину Григорія Сковорода у контексті натурфілософського та природознавчого знання й зокрема феномена європейської алхімії. Вивчення творів Г. Сковорода в натурфілософському аспекті виявляє їх природничо-науковий потенціал та паралелі з філософським базисом «духовної алхімії» пізнього Середньовіччя та Нового часу. Хоча Г. Сковорода відкинув усталене «матеріальне» бачення філософського каменя, в міркуваннях мислителя все ж простежуються паралелі з алхімічними концептами. Уявлення філософа перегукуються з тогочасними поглядами масонів, що додатково свідчить про можливість інтеграції сквородинської філософії в контекст езотеричного знання. Цікаві в алхімічному контексті думки філософа є близькими до натурфілософської літературної традиції українського бароко 17–18 ст. та наводять на думку, що задана традиція загалом була прихильною до алхіміко-натурфілософського знання.*

**Ключові слова:** Григорій Сковорода, алхімія, натурфілософія, природознавство, міра, самопізнання, духовна алхімія, українське бароко.

### **Natural philosophy, natural science, and alchemy in the works of Hryhorii Skovoroda**

(K. Rodyhin, M. Rodyhin)

*The article offers a new view on the philosophical heritage of Hryhorii Skovoroda in terms of natural philosophy, natural science and in particular the*

---

<sup>1</sup> Статтю опубліковано: Родигін К., Родигін М. Натурфілософія, природознавство та алхімія у творах Григорія Сковорода // Гілея: науковий вісник. К.: «Видавництво «Гілея», 2020. Вип. 154 (№ 3). С. 216–225.

*phenomenon of European alchemy. The study of Skovoroda's works in terms of natural philosophy reveals their natural scientific potential and the parallels with the philosophical basis of the spiritual alchemy of Late Medieval and Early Modern periods. Although Skovoroda rejects the established «material» vision of a Philosopher's Stone, one still could trace the parallels with alchemical concepts in the thinker's thought. The views of the philosopher resemble with the Freemasons' thought of those days. This fact additionally indicates the possibility of integrating Skovoroda's philosophy into the context of esoteric knowledge. Philosopher's thoughts interesting in an alchemical context are close to the natural philosophical literary tradition of the 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> century Ukrainian Baroque, so one could suggest that the mentioned tradition in general was favorable to alchemical & natural philosophical knowledge.*

**Keywords:** *Hryhorii Skovoroda, alchemy, natural philosophy, natural science, measure, self-knowledge, spiritual alchemy, Ukrainian baroque.*

Творчість Григорія Сковороди є значним внеском у скарбницю філософської думки. Вивчення спадщини українського мислителя почалося за його життя й триває досі в найрізноманітніших напрямках на широкому тематичному полі. Аналіз його творчого доробку дозволив виявити наявність не лише певних паралелей з філософією Просвітництва, а й ознак, властивих алхімічному світогляду, хоча й виражених у дещо специфічний спосіб<sup>2</sup>.

Метою роботи є подальше виявлення та аналіз наявних у спадщині Григорія Сковороди проявів натурфілософського та природознавчого знання, паралелей із феноменом європейської алхімії, зокрема у природничому аспекті.

Феномен алхімії, зокрема й української, слід розглядати, як комплекс філософської теоретико-умоглядної та близької до практики природознавства й ремісництва операційної компонент<sup>3</sup>. Виходячи з цієї амбівалентності, виникли розподіли алхімії на «оперативну» та «спекулятивну» (Роджер Бекон, 13 ст.), лабораторну (зовнішню) та духовну (внутрішню).

---

<sup>2</sup> Родигін К. М. «Духовна алхімія» Григорія Сковороди // Гілея. 2012. № 65 (10). С. 323–330; Rodygin K. M. The «Alchemical Anti-alchemism» of Hryhorii Skovoroda // The Phenomenon of Alchemy in the History of Science, Philosophy, Culture. The First International Scientific Conference. Vyazma : Vyazma branch of K. G. Razumovski state University of technologies and management; Smolensk : Print-Express, 2013. P. 3–13.

<sup>3</sup> Родигін К., Родигін М. Модуси соціокультурного буття феномена української алхімії // Донецький вісник Наукового товариства ім. Шевченка. 2017. № 44. С. 268–279.

Хоча в усталеному «матеріальному» розумінні концепт філософського каменя, що «все європейське болото перетворює на золото»<sup>4</sup>, Г. Сковорода заперечив, водночас його думки виявляються глибинно спорідненими з міркуваннями щодо пошуку «живого філософського каменя», притаманними не лише духовній алхімії пізнього Середньовіччя та Нового часу, наприклад, Ангела Силезія<sup>5</sup>, а й даоській алхімії<sup>6</sup>. Стосовно «східного сліду» у поглядах Г. Сковороди варто зауважити, що деякі принципові моменти, зокрема примат «моральності» в антропології або уявлення щодо інтровертності ідеальної людини, дозволяють провести паралелі з конфуціанством та розглядати Г. Сковороду не лише як «українського Сократа»<sup>7</sup>, але й «українського Конфуція»<sup>8</sup>. Його «духовна трансмутація» є подоланням власного «змія» та звільненням у мікрокосмі душі, коли потреба у «зовнішньому» філософському камені відпадає<sup>9</sup>. «...істинна ЛЮДИНА і Бог є те саме. ... завжди у всьому є таємна й невидима ІСТИНА» («Нарцис. Слово про те: пізнай себе»)<sup>10</sup>.

Отже, важливим елементом сквородинської філософії є ідея самопізнання та самовдосконалення, хоча визнається, що справа ця не з легких<sup>11</sup>. Пізнання світу можливо лише за умови пізнання себе та встановлення належного внутрішнього стандарту. Ця думка подібна до міркувань К. Г. Юнга щодо психоаналізу, де внутрішні настанови дослідни-

---

<sup>4</sup> Сковорода Г. Діалог. Назва його — Потоп змінний // Сковорода Г. Твори : у 2 т. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 155.

<sup>5</sup> Силезиус А. Херувимский странник / Пер. с нем. с парал. текстом. Санкт-Петербург : Наука, 1999. С. 220.

<sup>6</sup> Чудово ілюструє цю ідею роман «Білий домініканець» [Майрінк Г. Білий домініканець. Львів : ЛА «Піраміда», 2012. 137 с.] Густава Майринка — автора близького до езотеричних кіл Європи початку 20 ст.; Торчинов Е. Китайский путь золота и киновари // Даосская алхимия / Пер. с кит. Санкт-Петербург : Азбука ; Петербургское востоковедение, 2001. С. 22–23.

<sup>7</sup> Shore M. J. G. S. Skovoroda: The Ukrainian Socratic Rousseau // The Educational Forum. 1941. № 6 (1). Р. 73–79.

<sup>8</sup> Додонов Р. О. Східні мотиви у філософствуванні Г. С. Сковороди // Ноосфера. 2002. № 2. С. 56–61.

<sup>9</sup> Rodygin K. M. The «Alchemical Anti-alchemism» of Hryhorii Skovoroda // The Phenomenon of Alchemy in the History of Science, Philosophy, Culture. The First International Scientific Conference. Vyazma : Vyazma branch of K. G. Razumovski state University of technologies and management; Smolensk : Print-Express, 2013. Р. 3–13.

<sup>10</sup> Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 52.

<sup>11</sup> Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 172.

ка є єдиним мірилом норми та відхилень<sup>12</sup> (проте цілком можливо, що паралелі між Г. Сковородою та К. Г. Юнгом є наслідком спільності впливу на них традиції німецьких містиків, зокрема Майстра Екгарта (14 ст.)<sup>13</sup>.

У діалозі «Нарцис» містяться не лише біблійні алюзії щодо поняття міри: «якою мірою будете міряти, такою відміряють вам»<sup>14</sup> (Мт. 7:2; також Мр. 4:24, Лк. 6:38). Фактично тут сформульовано принципові вимоги до адепта: «...коли ... всередині себе мірки не знайдемо, то чим можемо виміряти? А не змірявши себе спершу, яку користь знати міру в інших створіннях? ... Чи можна знайти міру, не зрозумівши, що таке міра? ... Чи можна міряти, не бачачи землі? Чи можна бачити, не бачачи голови її? Чи можна побачити голову ... не знайшовши й не збагнувши своєї в собі самому? ... Виміряти та взнати міру — одне й те ж»<sup>15</sup>, — що створюють певну контраверсію біблійному: «нерозумно самі себе міряють собою, і рівняють з собою себе» (2Кор. 10:12).

Сковородинські думки щодо міри не лише за сутністю відповідають алхіміко-натурфілософській традиції, а й перебувають у річищі української барокової філософської думки, вочевидь, теж не чужої алхімії. «Бог вогнем ущедряв — дивним елементом, що руйнує стіни з кріпким фундаментом. Неможливо в руки полум'я узяти, щоб вагу вогненну міг би хто пізнати» — писав український книжник другої половини 17 — першої чверті 18 ст. Климентій Зиновійв<sup>16</sup>. Тут натурфілософська міра вогню, що мірно спалахує та мірно згасає<sup>17</sup>, за Гераклітом Ефеським (Про природу, F30), органічно поєднується з містичною біблійною: «... Він [Господь] чинив вагу вітрові, а воду утворював мірою ...» (Йов 28:25).

---

<sup>12</sup> Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления / Пер. с нем. Київ : AirLand, 1994. С. 139.

<sup>13</sup> Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. с нем. Москва : Политиздат, 1991. С. 191.

<sup>14</sup> Цитати з канонічних книг Святого Письма подаються у перекладі проф. І. Огієнка (митр. Іларіона), з другоканонічних — за українським виданням Римської Біблії.

<sup>15</sup> Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 45.

<sup>16</sup> Зиновійв К. Вірші // Слово многоцінне : в 4 кн. Київ : Аконіт, 2006. Кн. 3. С. 87.

<sup>17</sup> Гераклит Эфесский. Музы или О природе // Гераклит Эфесский. Все наследие. Москва : Ad Marginem, 2012. С. 202.



Учення Г. Сковороди про макрокосм і мікрокосм («великий і малий світ»<sup>18</sup>) також продовжує філософську традицію, відому з античних часів, поширену в середньовічній натурфілософії та базисну для алхімічно-го світогляду<sup>19</sup>. Проте, як зазначає Дмитро Чижевський, вчення Г. Сковороди про мікрокосм, на відміну від відповідних вчень Ренесансу та Бароко на Заході, має радше етичне й релігійне, ніж натурфілософське забарвлення<sup>20</sup>.

Утім, хоча основну увагу Григорій Савович приділяв питанням етичним, він був добре обізнаним із проблематикою природознавства; світ уявляв цілісним та пізнаванням, що промовисто відбито в діалозі «Розмова п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті»: «... виміряли море, землю, повітря й небеса і потурбували земне черево заради металів, розмежували планети, дошукалися на Місяці гір, рік і міст, знайшли безконечну множину позасистемних світів<sup>21</sup>, будуємо незрозумілі механізми, засипаємо безодні, повертаємо й привертаємо водні течії, щоденно нові досліди й дикі винаходи. ... Математика, медицина, фізика, механіка, музика ...»<sup>22</sup>. У цьому розлогоді і навіть дещо гіперболізованому переліку можна побачити певні паралелі з гносеологічним оптимізмом Просвітництва, проте Г. Сковорода не ідеалізував ці тенденції, а навпаки, проблематизував їх: «чим більше їх [науки] смакуємо, тим більше палить наше серце голод і спрага»; «Бездня душевна ними ... не наповнюється»<sup>23</sup>. За Г. Сковородою, без примату духовного природничі науки — служниці без пана або хвіст без голови. Ці порівняння відсилають нас як до відомої максими «філософія — служниця богослов'я», що вважається *locus communis* середньовічної схоластики, так і до образу змія як симво-

---

<sup>18</sup> Сковорода Г. Діалог. Назва його — Потоп зміїний // Сковорода Г. Твори : у 2 т. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 145.

<sup>19</sup> Tittle A. F. The Macrocosm and the Microcosm in Mediaeval Alchemy // Ambix. 1937. №1 (1). P. 67–69.

<sup>20</sup> Чижевський Д. І. Філософія Г. С. Сковороди. Харків : Прапор, 2004. С. 151.

<sup>21</sup> Як форму організації всесвіту Сковорода неодноразово згадує «Копернікові світи», що фігурують, наприклад, в «Нарцисі...» в Розмовах другій [Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 42] та четвертій [Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 54].

<sup>22</sup> Сковорода Г. Розмова п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті (Дружня бесіда про душевний спокій) // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita. 2017. С. 109–110.

<sup>23</sup> Там само. С. 110.

лу знання та мудрості<sup>24</sup>, поширеного як у творах Г. Сковороди, так і в символізмі містиків та алхіміків.

Водночас сформульована Г. Сковородою проблема перегукується з пізнішими міркуваннями М. Еліаде щодо духовної кризи індустріального суспільства, породженого науковою революцією та «міфом про нескінченний прогрес», що, на думку дослідника, виростає саме з давніх мрій алхіміків і парадоксально починає їх втілювати шляхом відмови від їх первинних сенсів — через десакралізацію природи, часу, людської праці та світу загалом<sup>25</sup>.

Далі в Г. Сковороди знов згадуються «кручені науки» математика та фізика, до яких додається прикладна дисципліна — навігація<sup>26</sup>. Проте, очевидно, визначення «кручені науки» як таке не означає негативну оцінку, але йдеться про їх порівняння з базисною справою хліборобства<sup>27</sup>.

Процес набуття, накопичення та розповсюдження знання оцінюється адекватно: «Не розум із книг, а книги із розуму народилися»<sup>28</sup>. Філософії Г. Сковороди взагалі притаманне серйозне ставлення до справи пізнання: «Головне у справі те, щоб знати. Звідси народжується бажання, із бажання — пошук, потім отримання. ... Тепер збагни, що означає премудрість»<sup>29</sup>. Сентенція Сковороди добре узгоджується з гносеологічним пафосом Біблії: «Мудрість пресвітла й не в'януща, — легко її лицезрядь, які люблять її, і знаходять її ті, які її шукають. Хто її прагне, тим вона наперед дає себе пізнати» (Прем. 6:12–13).

Багатим на «природничонаукові» фрагменти, схожі на сентенції «Розмови п'яти подорожніх», є текст «Розмови, що називається Алфавіт, або Буквар миру». Перелік наук поступово розширюється, й до нього додається

---

<sup>24</sup> Родигін К. М. «Духовна алхімія» Григорія Сковороди // Гілея. 2012. № 65 (10). С. 326–327.

<sup>25</sup> Еліаде М. Кузнеці й алхіміки // Еліаде М. Азиатская алхимия / Пер. с. рум., фр., англ. Москва : Янус-К, 1998. С. 251–253.

<sup>26</sup> Сковорода Г. Розмова п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті (Дружня бесіда про душевний спокій) // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita. 2017. С. 115.

<sup>27</sup> Похвалу хліборобству знаходимо і в бароковій поезії Климентія Зиновієва: «Над усі ремесла це — річ кажу відому — хліборобство вигідне світові усьому. Бо хоч би хто срібло міг, золото робити, а без хліба чи б хотів золото вкусити?» [Зиновіїв К. Вірші // Слово многоцінне : в 4 кн. Київ : Аконт, 2006. Кн. 3. С. 265]. Привертає увагу і мотив «золоторобства», що вжитий тут як порівняння, але разом із цим може відсилати до дискурсу алхімії.

<sup>28</sup> Сковорода Г. Розмова п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті (Дружня бесіда про душевний спокій) // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita. 2017. С. 124.

<sup>29</sup> Там само. С. 95.

хімія: «Один звеличував механіку; другий вивисшував хімію; інший хвалив геометрію; інший пришивав людське щастя до лікарської науки»<sup>30</sup>. Слід зазначити, що в суспільній свідомості тієї доби природничі науки не були ще чітко диференційованими. Як зазначають сучасні дослідники В. Ньюман та Л. Принчипе, в ранньомодерному дискурсі усталена опозиція «хімії» та «алхімії», типова для постпросвітницької доби, видається анахронізмом та історіографічною помилкою<sup>31</sup>. «Хімія» (алхімія)<sup>32</sup> та «медицина» в середньовічній та ранньомодерній Європі небезпідставно сприймалися, як близькі сфери діяльності, й у тогочасному «Індексі заборонених книжок» спільне визначення «медик і хімік» є непоодиноким<sup>33</sup>. Ще менша різниця була між «фізикою» та «хімією», які в період «Розенкрейцерського Просвітництва» (Ф. Ейтс) перебували в синтезі з езотеричним знанням як складові натуральної магії<sup>34</sup>. Так відомий алхімік Джон Ді був також механіком та географом, а в сучасній літературній інтерпретації П. Акройда

---

<sup>30</sup> Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 144.

<sup>31</sup> Principe L. M., Newman W. R. Some Problems with the Historiography of Alchemy // *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe* / Ed. by W. Newman, A. Grafton. Cambridge : Massachusetts Institute of Technology, 2001. P. 385–431; Principe L. M. *Alchemy Restored* // *Isis*. 2011. № 102 (2). P. 305–312.

<sup>32</sup> Дослідник західного езотеризму В. Ханеграаф пропонує розглядати алхімію тієї доби як складний феномен, що органічно сполучає релігійний та науковий аспекти. Алхімік поєднує роботу в лабораторії зі співставленням текстів авторитетних авторів, і в такому разі його метою є не науковий прогрес, а віднайдіння втраченої Таємниці. Відтак станом принаймні на 17 ст. серед (ал-)хіміків виділяються дві групи: перша слідує традиції витлумачення текстів і символів минулих епох, а потім застосовує отримані герменевтичним шляхом знання у лабораторії, тоді як друга виходить з пріоритету експериментального знання, надаючи історичним штудіям менше часу, уваги та значущості. В цій диференціації типів алхімічного дослідження В. Ханеграаф вбачає коріння подальшого розмежування алхімії й хімії (цит. за: [Носачев П. Г. Алхимия в контексте изучения западного эзотеризма // *Феномен алхимии в истории науки, философии, культуре*. Смоленск : Принт-Экспресс, 2013. С. 136–141]). У світлі цієї концепції стає зрозумілим, як вивчати спадщину таких авторів, як Ньютон, не створюючи при цьому викривленої шизофренічної картини, в якій алхімічні штудії вченого жодним чином не впливали на його досягнення, прийняті в науковому світі [Носачев П. Г. Алхимия в контексте изучения западного эзотеризма // *Феномен алхимии в истории науки, философии, культуре*. Смоленск : Принт-Экспресс, 2013. С. 143].

<sup>33</sup> *Index librorum prohibitorum, ac expurgandorum novissimus. Pro universis Hispaniarum regnis serenissimi Ferdinandi VI, Regis catholici* : in 2 vol. Matriti : Emmanuelis Fernandez, 1747. Vol. 2. P. 520; 538.

<sup>34</sup> Ейтс Ф. Розенкрейцерское просвещение / Пер. с англ. Москва : Алетея ; Энигма, 1999. 496 с.

взагалі заробляв на життя фізичними виставами. Славетний хімік-скептик Роберт Бойль залишив слід у фізиці — ізотермічний закон Бойля–Маріотта, а коефіцієнт Гука з теорії деформації носить ім'я його лаборанта.

Г. Сковорода пов'язував щастя людства з пізнанням, яке оцінює прагматично: «У всіх науках і мистецтвах є плодом правильна практика»<sup>35</sup>. «Наука і звичка — це одне й те саме. Вона не у знанні живе, але в робленні. ... Ось чим різняться SCIENTIA ET DOCTRINA!» (Байки харківські. Байка 10. Дві Курки)<sup>36</sup>. «ARS PERFICIT NATURAM. ... Вправлення — це батько мистецтва, знання та звички. Звідси народились усі науки, і книги, і вигадки ... БОГ, ПРИРОДА та МІНЕРВА<sup>37</sup> — це одне й те саме» (Байка 18. Пес і Кобила)<sup>38</sup>. «Пояснює боговидець Платон: “Немає солодшого від істини” ... І не помилюся якийсь мудрець, поклавши межею між ученим і невченим границю мертвого і живого»<sup>39</sup>.

Проте прагнення збагачення за допомогою наук Г. Сковорода рішуче засуджував: «Відводить їх лукавий світ, полонивши плотськими науками й книгами, що обіцяють славу й прибуток»<sup>40</sup>. «Остерігайся срібллюбства. ... Який ти ... богослов, якщо срібллюбчець ...»<sup>41</sup>. Пояснення цього можна знайти у тексті «Вхідних дверей до християнського доброчестя»: «усіх віків і народів усезагальний розум вилив нам ... всі мудрощі та мистецтва»<sup>42</sup>.

---

<sup>35</sup> Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 183.

<sup>36</sup> Сковорода Г. Байки харківські // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 274.

<sup>37</sup> Образ Мінерви — покровительки наук поширений в традиції українського бароко, так само як і природничонаукові метафори. Софроній Почаский (17 ст.) за століття до Сковороди пише у книзі, присвяченій Петру Могилі: «Королева наук Мінерва ... вродила з ласки і промислу Божого чимале гроно в православній науці... Годилося б, може, як панові, золото. Але ж ти зі золотом разом себе Мінерві тій оддав. ... А сам ... тим будучи, чим є золото між рудами, ... себе таким не вважаєш» [Софроній Почаский. Євхаристиріон, або Вдячність // Слово многоцінне : в 4 кн. Київ : Аконіт, 2006. Кн. 2. С. 169].

<sup>38</sup> Сковорода Г. Байки харківські // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 280–281.

<sup>39</sup> Сковорода Г. Книжечка, що називається Silenus Alcibiadis, тобто Ікона Алківіадська // Сковорода Г. Твори : у 2 т. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 8.

<sup>40</sup> Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 194.

<sup>41</sup> Там само. С. 184.

<sup>42</sup> Сковорода Г. Вхідні двері до християнського доброчестя // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 19.

Порівняймо з біблійним: «Він [Господь] бо мені дав справжнє знання, ... я знаю устрій та силу первнів, часів початок, кінець і середину, ... круги років й розташування зір, природу тварин ..., потугу духів і думки людей ... Усе, що тільки є тайне і явне, — пізнав я, бо навчила мене творителька всього — мудрість» (Прем. 7:17). «Перед усіма речами створено мудрість, і розважливий розум — від віку» (Сир. 1:4). Оскільки ж людству науки Господь дав задарма, про можливість індивідуального збагачення з їх здобутків не йдеться: «Срібла й золота в мене нема ... не для гаманця навчався» («Алфавіт»)<sup>43</sup>. Золото цікавить філософа радше як символ: «... Аарон-першосвященик<sup>44</sup> золотого тільця іудейського ... кинув у вогонь і розплавив ... не зупиняюсь тут на хімічній роботі ... Біблія не є наука хімії, а книга священна ...»<sup>45</sup>. Однак разом із цим Сковорода все одно вказує на «хімічну роботу» як перший рівень прочитання цього епізоду.

Г. Сковорода розглядав науково-технічну практику під морально-етичним кутом: «Коли математик, медик чи архітектор щасливий, то ... щастя те залежить від природи, яка його для цього народила»<sup>46</sup>. «Щастя наше всередині нас ... Хай ніхто не очікує щастя ... від високих наук ... Воно залежить ... від Бога»<sup>47</sup>. «Який плід: тонка наука без серця благого? ... Природа блага є всьому началом, і без неї нічим було б те, що БЛАГОМ зоветься» («Благодарний Еродій»)<sup>48</sup>.

Наступний фрагмент із «Вхідних дверей ...» пояснює важливе положення відповідностей та контраверсій понять «складне — непотрібне, потрібне — нескладне»<sup>49</sup> (у Байці 27 «Бджола і Шершень» Сковорода послав-

---

<sup>43</sup> Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 196.

<sup>44</sup> Вочевидь, маємо неточність у посиланні на біблійний епізод, оскільки в оригіналі він стосується пророка Мойсея: «І схопив він [Мойсей] теля, що зробили вони, та й спалив на вогні, та змолв, аж став порох... І розсипав на поверхні води, і напоїв тим синів Ізраїлевих» (2М. 32:20).

<sup>45</sup> Ковалинський М. І. Життя Григорія Сковороди // Сковорода Г. Твори : у 2 т. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 412.

<sup>46</sup> Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 180.

<sup>47</sup> Там само.

<sup>48</sup> Сковорода Г. Благодарний Еродій // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 223.

<sup>49</sup> Сковорода Г. Вхідні двері до християнського доброчестя // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 16.

ся на Епікура, як на автора цієї ідеї<sup>50</sup>). «За золото можеш придбати село, річ трудну, але обхідну, а щастя як річ найнеобхідніша ... всюди і завжди дається задурно. Повітря й сонце завжди з тобою, всюди й задарма ... щастя ... У серці і в душі твоїй»<sup>51</sup>.

Міркування автора щодо наук та щастя безпосередньо пов'язані з ідеями сродності та самопізнання, а релігійна компонента, наприклад, у «Розмові п'яти подорожніх...», набуває щонайменше незвичного звучання. «Я наук не ганю і найостанніше ремесло хвалю<sup>52</sup>: лиш те гідне хули, що, на них сподіваючись, нехтуємо найвищою наукою ... тому що щастя всім ... потрібне, чого ... про жодну науку не можна сказати. ... Ми ще не чули ... імені «МАТЕМАТИКА», а ... предки ... вже мали ... храми Христової школи. У ній весь людський рід навчається сродного собі щастя, і оця-бо є КА-ФОЛІЧНА, тобто вселенська, наука. Язичницькі кумирниці, божниці, чи капища, є ті ж храми Христового вчення ... і на них було написано ... *posce te ipsum*, пізнай себе»<sup>53</sup>. Ці міркування не є випадковими, Сковороді, вочевидь, взагалі не був притаманним християнський радикалізм, і він радив читачеві: «Привітайся з стародавніми поганськими філософами. Побесідуй з Отцями вселенськими» («Алфавіт ...»)<sup>54</sup>.

У главі «Кілька крихт і зернин із поганського богослов'я» міркування автора щодо наук цілком відповідають духу алхімії, виражено ж їх знов у релігійному контексті: «Тільки відчутне було в них натурою або фізикою, фізика — філософією, а все невідчутне — пустою фантазією ... не пізнавши не-фізичного, не-тлінного Бога, втратили з ним ... мир душевний»<sup>55</sup>).

---

<sup>50</sup> Сковорода Г. Байки харківські // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 294.

<sup>51</sup> Сковорода Г. Вхідні двері до християнського доброчестя // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 16.

<sup>52</sup> Таке поважливе ставлення до наук та ремесел тоді, вочевидь, було характерним для українського письменництва. Наприклад, один із фрагментів твору Климентія Зиновієва так і зветься «Про людей правдивих і тих, що хочуть правди навчитися — наука» [Зиновіїв К. Вірші // Слово многоцінне : в 4 кн. Київ : Аконті, 2006. Кн. 3. С. 146] або «Потребують козаки всіх майстрів для себе, — в кожному реміснику є у них потреба» [Зиновіїв К. Вірші // Слово многоцінне : в 4 кн. Київ : Аконті, 2006. Кн. 3. С. 244].

<sup>53</sup> Сковорода Г. Розмова п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті (Дружня бесіда про душевний спокій) // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 111–112.

<sup>54</sup> Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 182.

<sup>55</sup> Там само. С. 160.

У «Нарцисі...» наголошується, що «світ складається із двох НАТУР: одна видима, а друга невидима. Видима називається створіння, а невидима — Бог. Ця невидима НАТУРА, або БОГ, всі створіння пронизує й утримує, скрізь і завжди був, є і буде»<sup>56</sup>. Актуалізована в цьому фрагменті ідея цілком узгоджується з алхімічною ідеєю *quinta essentia*, а формальний розподіл сущого на складові проведено водночас із постулюванням базового для алхімії положення загальної єдності<sup>57</sup>. У «Розмові п'яти подорожніх...» ідею єдності трансформовано в ідею вічності: ««Бог є любов ...» Любов'ю називають те, що однакове і нескладне: єдність скрізь, завжди, у всьому. Любов і єдність є одне й те ж. Єдність частинам чужа. Через те їй не властиве руйнування, а зникнення — цілком стороння справа»<sup>58</sup>. «Чому ж цей ... мир називається Богом? ... він все закінчує, сам безконечний, а безконечний кінець, безначальне начало й Бог — все одне»<sup>59</sup>.

У діалозі «Нарцис» Бог набуває ознак, подібних до Аристотелевої абстракції форми форм, а відтак опосередковано перегукується і з алхімічним концептом філософського каменя, який важко знайти, але який знаходиться повсюди: «у чому Бог не був би головою й замість начала? ... Він у дереві справжнє дерево, ... у музиці музика ... Він є все в усьому, тому що

---

<sup>56</sup> Ототожнення Бога та Природи у Сковороди є непоодиноким, наприклад: «У Біблії Бог називається: вогнем, водою, вітром, залізом, каменем ... Чому ж його не назвати «NATURA»? ... не можна знайти більш ... пристойного для Бога імені ... Цим словом позначається все-все, що лиш народжуються у механізмі цього світу, і що міститься ненароджене, як вогонь ... Стривай, все речовинне народилось, і народжується, і сам пан вогонь. ... слово — «Натура» не тільки будь-яку народжувану й минушу речовину означає, а й таємну ЕКОНОМІЮ тієї вічної сили, що всюди має свій Центр ..., а кола свого не має ніде ... Вона називається натурою тому, що все ... народжується із потаємних необмежених її надр, наче із Всезагальної Матері лона, має свій часовий початок. А оскільки ця Мати, народжуючи, ні від кого не приймає, а народжує сама собою, то називається і ОТЦЕМ, і НАЧАЛОМ, що не має ні початку, ні кінця ...» [Сковорода Г. Розмова п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті (Дружня бесіда про душевний спокій) // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita. 2017. С. 100]; Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 62.

<sup>57</sup> «2. Те, що нижче, — як те, що вище, і те, що вище, — як те, що нижче, для здійснення чудес єдиної речі. 3. І так, як усі речі були від єдиного, з розмислу єдиного, так усі речі породжено з цієї єдиної речі пристосуванням» — Смарагдова скрижаль Гермеса Трисмегіста (цитовано у власному перекладі з латини за виданням [Hermes Trismegistus. Tabula Smaragdina // Bibliotheca Chemica Curiosa : in 2 vol. Geneva : Chouet, 1702. Vol. 1. P. 380–382.]).

<sup>58</sup> Сковорода Г. Розмова п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті (Дружня бесіда про душевний спокій) // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita. 2017. С. 101.

<sup>59</sup> Там само. С. 116.

істина є Господня»<sup>60</sup>. Ця ідея присутня й у інших творах Григорія Савовича, наприклад у «Вхідних дверях ...»: «дух, утримує в русі весь світ ... називається всезагальним законом чи статутом, знову перетворює в грубу матерію»<sup>61</sup> (тут очевидним є співзвуччя з міркуваннями Анаксимена Мілетського<sup>62</sup> та Діогена Аполонійського, що «повітря — це душа світу»<sup>63</sup>). Премудрість за Сковородою «дістала собі різні імена ... воскресіння, ... шлях, ... істина, ... камінь віри ...»<sup>64</sup>. Проте навіть у межах одного трактату ці міркування не є однозначно та чітко оформленими. Бог виступає протилежністю матерії (речовини), тобто формою — «у давнину часто через ... помилку вшановували речовину за Бога»<sup>65</sup>. Однак прояви матерії можуть сприйматися лише як певні форми. Невидимими можна мислити або першоматерію (алхімічна *materia prima* позбавлена форми; за Зосимою вона навіть не має тіні), або форму, що містить решту форм (філософський камінь або *quinta essentia*), і тому теж не може бути візуалізованою. Проте в алхімічному світогляді концепти філософського каменя та первинної матерії можуть не лише мислитися як граничні точки всесвітньої ієрархії досконалості, а й змішуватися до невідмінності<sup>66</sup>, і тоді ієрархічна вертикаль замикається в кільце, символізоване спільним для Сковороди та алхіміків образом Уробороса, зм'я, що «хвіст свій у вустах тримає»<sup>67</sup>. Стосовно базової настанови пізнання «від видимого до невидимого» Д. Чижевський зауважує, що вона є підґрунтям не лише для філософії Сковороди, а й для поглядів Я. Беме та «містичної інтерпретації альхемії»<sup>68</sup>.

---

<sup>60</sup> Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 44.

<sup>61</sup> Сковорода Г. Вхідні двері до християнського доброчестя // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 18.

<sup>62</sup> Дрэпер Дж. В. История умственного развития Европы : в 2 т. / Пер. с англ. Киев; Харьков : Южно-русское книгоиздательство, 1896. Т. 1. С. 77–78.

<sup>63</sup> Там само. С. 78–80.

<sup>64</sup> Сковорода Г. Вхідні двері до християнського доброчестя // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 22.

<sup>65</sup> Там само. С. 18.

<sup>66</sup> Родигін К. Симптоми «Осені Середньовіччя» в алхімічних візіях Джеффри Чосера // Наукові записки. Серія: Філософія. 2013. Вип. 13. С. 66.

<sup>67</sup> Сковорода Г. Діалог. Назва його — Потоп зміний // Сковорода Г. Твори : у 2 т. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 153.

<sup>68</sup> Чижевський Д. І. Філософія Г. С. Сковороди. Харків : Прапор, 2004. С. 53.



Роздуми «Нарциса...» стосовно «відчутного-невідчутного» можуть розглядатися й у іншій площині, де вони набувають певної подібності до міркувань засновника пневматичної хімії, алхіміка 17 ст. Йогана Баптиста ван Гельмонта, що запровадив у природничо-наукову лексику термін «газ»<sup>69</sup>. «Скільки разів чуємо про повітря? ... Воно твердіше від заліза. Однак дерев'яну стіну кожен ... помітити може. А повітря вважають за порожнечу. ... Тому що воно не таке примітне. ... А потрібне настільки, що дихнути без нього годі. ... природа ... У ній те сильніше, що непоказніше»<sup>70</sup>. У сквородинській сентенції — «найчистіший дух весь попіл твоєї плоті містить»<sup>71</sup>, можна побачити не лише біблійні алюзії<sup>72</sup>, але й відлуння дослідів ван Гельмонта, Р. Бойля, А. Лавуазьє зі спалювання речовин. Малоімовірно, що в наступному пасажі «Розмови п'яти подорожніх...» обговорюються номенклатурні питання органічної хімії: «який блювотний засіб вони приймали? Спирт. Як цей спирт називається?»<sup>73</sup>. Проте, якщо абстрагуватися від релігійного контексту твору, тут можна побачити логічний ланцюжок понять «газ — дух — spirit — спирт».

Міркування Г. Сквороди часто є дивною сумішшю природничих уявлень з маловизначеними абстракціями та алегоріями. «Маленька тріщина ... впускає ... страшну течію. ... Не думай, що невидиме й безсиле є одне й те ж. ... Бомба небезпечна не чавуном, а порохом або прихованим у поросі вогнем. Усе невидиме сильніше від свого видимого, і від невидимого залежить видиме» («Алфавіт...»)<sup>74</sup>. Характерною рисою сквородинських спостережень є образність їх вираження. Наприклад, в «Алфавіті...»: «віра ... ніде не знайдеш її, коли іскри її не викрешеш ... всередині себе»<sup>75</sup>, або «Прилипає

---

<sup>69</sup> Фигуровский Н. А. Очерк общей истории химии. От древнейших времен до начала XIX в. Москва : Наука, 1969. С. 154–155.

<sup>70</sup> Скворода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Скворода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 55.

<sup>71</sup> Там само. С. 39.

<sup>72</sup> «...І вивів Я огонь з твоєї середини, і він пожер тебе, і Я зробив тебе попелом на землі на очах усіх, хто бачить тебе» (Єз. 28:18).

<sup>73</sup> Скворода Г. Розмова п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті (Дружня бесіда про душевний спокій) // Скворода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 122.

<sup>74</sup> Скворода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Скворода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 168.

<sup>75</sup> Там само. С. 183.

так, як сталь до магніту»<sup>76</sup>. Сентенція «вогонь і світло затаїлось у кременці» («Благодарний Еродій»)<sup>77</sup> перегукується з текстом Климентія Зиновієва<sup>78</sup>, де міркування щодо природи та значення вогню піднесено на рівень натурфілософської проникливості Лукреція («Про природу речей», VI, 161–163)<sup>79</sup>.

Як і в старших українських філософів<sup>80</sup>, у міркуваннях Г. Сковороди присутні сприйняті алхімічним ученням уявлення, близькі до натурфілософії Аристотеля: «еством своїм є всяка плоть, складена зі стихій» («Нарцис...»)<sup>81</sup>. Наступні твердження подібні до Аристотелевих поглядів на «варіння» та «внутрішній жар», викладених, зокрема, в четвертій книзі «Метеорологіки»<sup>82</sup>. «Хай буде душа твоя, мов шлунок пташиний, який і пісок ..., й камінці обертає варінням міцного внутрішнього жару в животворні соки» («Благодарний Еродій»)<sup>83</sup>. «Алмаз. — Я та сама ... земля ... перепалений сонячним варінням шлак» (Байка 22 «Гній і Алмаз»)<sup>84</sup>.

Г. Сковорода заглибився в питання ґносеологічного спрямування, зокрема вивчення природничих сутностей за їхніми проявами, що мисляться суголосно Аристотелевим міркуванням, за якими душа є суть буття і форма (logos) такого природного тіла, що в самому собі має початок руху і спокою (Про душу, II, 1)<sup>85</sup>. Виразні свідчення цього містяться в діалозі «Нарцис...»: «душа, тобто справжнє ество, й суцця справжність, і сама ЕСЕНЦІЯ»<sup>86</sup>. Пізнання мислиться релятивним: «Хто може говорити про

---

<sup>76</sup> Там само. С. 137.

<sup>77</sup> Сковорода Г. Благодарний Еродій // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 227.

<sup>78</sup> Зиновієв К. Вірші // Слово многоцінне : в 4 кн. Київ : Аконіт, 2006. Кн. 3. С. 87.

<sup>79</sup> Тит Лукреций Кар. О природе вещей. Москва : Художественная литература, 1983. С. 205.

<sup>80</sup> Родигін К., Родигін М. Алхімія та натурфілософське знання в ментальному та геополітичному просторі Східної Європи XV–XVII століть // Схід. 2012. № 2 (116). С. 164–172.

<sup>81</sup> Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 77.

<sup>82</sup> Аристотель. Метеорологіка // Сочинения : в 4 т. Москва : Мысль, 1981. Т. 3. С. 531–533.

<sup>83</sup> Сковорода Г. Благодарний Еродій // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 225.

<sup>84</sup> Сковорода Г. Байки харківські // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 286.

<sup>85</sup> Аристотель. О душе // Сочинения : в 4 т. Москва : Мысль, 1976. Т. 1. С. 395.

<sup>86</sup> Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 54.

білість, коли б йому не була знайома чорнота? ... У той час проявиться старе, коли зрозумієш нове»<sup>87</sup>. Немає світла без темряви, чорного без білого, відмінності між якими є природною даністю: «Богостворена стіна як же не може зватися преділом, коли вона межує між світлом і ... тьмою? Та стіна має темний бік, який дивиться до тьми. Але бік її ... внутрішній ... світлом вишнього Бога позолочений»<sup>88</sup>.

Сковородинські міркування щодо домінування форми над матерією<sup>89</sup> не обмежено констатацією факту. Наголошено на загальносвітових закономірностях — існуванні глобального Плану, що ототожнюється з Духом, щонайменше з його прерогативною функцією. «...що вважаєш живописом? Фарби чи захований у фарбу малюнок? Фарба є ... порошок і пустош: малюнок або пропорція і розміщення фарб — це сила»<sup>90</sup>. «...симетрії ..., пропорції та розмір ... усьому матеріалові є зв'язок та голова ... Що у фарбах малюнок, те ... у письменах є фігурою, а в будові планом. ... і в інших створіннях невидимість першенствує ... Дух все на все виліплює. Дух і утримує. ... шануючи в нашому тілі зовнішній прах, не підіймаємося думкою в план, який утримує ... цей порошок»<sup>91</sup>.

Притаманну аристотелізму, що був поширеним у вченому середовищі Києво-Могилянської академії (С. Яворський, Т. Прокопович, Х. Чарнуцький та ін.)<sup>92</sup>, термінологію «матерії і форми» Г. Сковорода трактував у платонівському дусі: «Всі три світи складаються із двох сутностей, які одне становлять, названих МАТЕРІЯ і ФОРМА. Ці форми у Платона називаються ідеї, тобто видіння, види, образи. ... У великому й у малому світі речовинний вид дає знати про сховані під ним форми чи вічні обра-

<sup>87</sup> Там само. С. 68–69.

<sup>88</sup> Там само. С. 73.

<sup>89</sup> Іоанікій Галятовський (?–1688) розумів «матерію» не лише як речовину в прямому сенсі, але й — цілком у дусі аристотелівських концепцій — як взагалі щось, чому можна надати форми. «... де маємо взяти матерію, з якої б змогли вчинити казання? ... треба читати Біблію, життя святих ... історії і хроніки ..., і уважати на їхню натуру, якості та наслідки ... Коли ті книги ... читатимеш, знайдеш у них достатню матерію, з якої зможеш скласти казання на Божу хвалу ...» [Галятовський І. Наука, або Спосіб складання казання // Слово многоцінне : в 4 кн. Київ : Аконті, 2006. Кн. 2. С. 426–427].

<sup>90</sup> Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 42.

<sup>91</sup> Там само.

<sup>92</sup> Шевчук В. Просвічений володар: Іван Мазепа як будівничий Козацької держави і як літературний герой. Київ : Либідь, 2006. С. 259; 267; 291.

зи. Таке ж і в символічному, або біблійному, світі зібрання створінь становить матерію. Та Боже єство, до якого своїм знаменням веде створіння, є форма. Бо і в цьому світі є матерія і форма, тобто плоть і дух ...» («Потоп зміїний»)<sup>93</sup>.

Іноді міркування Григорія Савовича щодо сутності буття набувають виразно алхімічного звучання. «...Бог називався ВСЕСВІТНІЙ РОЗУМ. ... були різні імена ... вічність, час ... Розум, Істина. ...істина вічним своїм перебуванням цілком супротивна непостійній речовині» («Вхідні двері...»)<sup>94</sup>. За сковородинським аналізом, світ постає фрагментованим на складові, де речовині надано не лише звичного підпорядкованого стану, а й безпосередньо протиставлено Істині — втіленню вічного незмінного базису. У цих визначеннях можна побачити перегук з важливими для алхімічної доктрини судженнями Аристотеля щодо есенціальних та акцидентальних властивостей речей. Проте видається за можливе зробити й інші висновки: всі зміни буття та сутностей (зокрема й вдосконалення) слід віднести до речовини (матерії). Таким чином, матерія вже не видається лише уособленням тліну та земної скорботи, а набуває статусу носія вічних змін, варіабельності якого, власне, й забезпечує існування інваріанта (стосовно лабільності та інваріантності самого феномена алхімії<sup>95</sup>). Тобто, актуалізується шлях пошуку Істини (вдосконалення як такого) через зміни речей — пізнання Бога через його творіння.

У справі пізнання Г. Сковорода закликав до обережності та консерватизму мислення. «Прощай, моя тіне! Вітаю тебе, бажана ІСТИНО! Будь мені обітованою ЗЕМЛЕЮ! Досить мені бути робітником<sup>96</sup>. ...Хто швидко

---

<sup>93</sup> Сковорода Г. Діалог. Назва його — Потоп зміїний // Сковорода Г. Твори : у 2 т. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 145.

<sup>94</sup> Сковорода Г. Вхідні двері до християнського доброчестя // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 17–18.

<sup>95</sup> Rodygin K. M., Rodygin M. Yu. The Adaptability and Sociocultural Lability of Scientia Immutabilis // Mystic and Esoteric Movements in Theory and Practice. History and Discourse: Historical and Philosophical Aspects of the Study of Esotericism and Mysticism. Proceedings of the 5th International Conference. St. Petersburg : Russian Christian Academy for Humanities, 2012. P. 130–135.

<sup>96</sup> «Ora et labora» — «Молись та працюй» — є імперативною настановою для майстра-алхіміка, що зафіксовано в гравюрі до трактату Генріха Кунрата «Amphitheatrum sapientiae aeternae», де поле діяльності алхіміка поділено на дві рівні частини — Oratorium і Laboratorium. Не виключено, що згаданий Сковородою «робітник» є відлунням масонських впливів на Григорія Савовича.

приліплюється до нової думки, той скоро й відпадає. ... Випробовуй обережно кожне слово ...»<sup>97</sup>. Аналогічна сентенція в «Нарцисі...» повторюється й далі<sup>98</sup>. Образ «тіні» в питаннях пізнання використовується Сковородою в багатьох роботах, вочевидь, він вкладає в нього особливий сенс (пригадаймо відомий «міф про печеру» Платона — філософа, якого Г. Сковорода дуже шанував). Так, в «Алфавіті...» стверджується: «Будь-яка таємниця має свою викривальну тінь. ... та зовнішня тінь, наче побільшувальне скло, ставить на виду гострим спостерігачам навіть сердечні завулки»<sup>99</sup>. «Будь-яка таємниця», тобто, вочевидь, й таємниця Великого Діяння, мислиться досяжною людині, хоча в «Розмові п'яти подорожніх...» філософ принципово звужує ці можливості: «А без свічки ... як ... шукати? Ось тобі свічка: ... Отець наш усім відкрив шлях до щастя ... Цим каменем випробовуй золото й срібло. ... А що, коли хто не здатний випробовувати? ... Чи можуть усі ... бути живописцями й архітекторами?»<sup>100</sup>. По-перше, тут можна побачити відлуння античної байки про пошуки Діогена Синопського<sup>101</sup>, що органічно перетікає в мораль алхімічної гравюри — «Чим можуть допомогти смолоскипи, свічки або окуляри, якщо люди не хочуть бачити?»<sup>102</sup>. По-друге, тут неважко побачити біблійні алюзії — «Почуєте слухом, і не зрозумієте, дивитися будете оком, і не побачите...» (Мт. 13:14). Проте присутня й суттєва для алхімії природнича складова. Не лише золото та срібло, але й властивості важливої алхімічної речовини — меркурію — фігурують у творах філософа, наприклад у притчі «Благодарний Еродій»: «який потішний стрибунець! Як живе срібло»<sup>103</sup>.

---

<sup>97</sup> Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 37.

<sup>98</sup> Там само. С. 38.

<sup>99</sup> Порівняймо: «Немає нічого захованого, що не виявиться, ні таємного, що воно не пізнається, і не вийде наяв» (Лк. 8:17); Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 173.

<sup>100</sup> Сковорода Г. Розмова п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті (Дружня бесіда про душевний спокій) // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita. 2017. С. 105.

<sup>101</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. с древнегреч. 2-е изд. Москва : Мысль, 1986. С. 227.

<sup>102</sup> Фигуровский Н. А. Очерк общей истории химии. От древнейших времен до начала XIX в. Москва : Наука, 1969. С. 112.

<sup>103</sup> Сковорода Г. Благодарний Еродій // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 239.

Вивчення обставин життя Сковороди виявляє факти, що дозволяють припустити певну обізнаність філософа в питаннях хімії та безпосередньо лабораторної практики. Григорій Савович неодноразово гостював у свого доброго знайомця Петра Федоровича Пискунівського у Харкові. Пан Пискунівський був провізором, 1770 р. відкрив у Харкові аптеку<sup>104</sup>. Провізорська робота є спорідненою з хімічною, й Сковорода, вочевидь, дещо розумівся на цьому. Принаймні, в листі від 10.06.1790 він просив Пискунівського прислати йому деякі інгредієнти для виготовлення лікарської настоянки<sup>105</sup>. Принаймні, за півстоліття до згаданого листа лікарська справа була не новиною в Україні: «Є потреба в лікарях немала на світі, міг би лікаря собі кожен захотіти»<sup>106</sup>, а отже була потреба в роботі провізорів. Існувало й виробництво спеціального обладнання, що з рівним успіхом могло використовуватися як в аптечній, так й суто хімічній практиці. У переліку різноманітних ремісничих виробів, що наводить автор-старший сучасник Сковороди, нарівні з іншими фігурують «ленбики»<sup>107</sup>. Йдеться про «алембіки» — дистиляційне приладдя, що можна вважати одним із символів-уособлень алхімії.

Проте в міркуваннях філософа зазвичай домінує духовна складова пізнання, що наближує їх до характерних тому часові поглядів масонів. «... істинна людина має істинне око, яке, минаючи видимість, через те, що бачить під нею новизну ... тому й зветься вірою»<sup>108</sup>. Згадане «істинне око» є однією із засадничих ідей масонства, відбитою у символі «ока в трикутнику» або «Всевидючого Ока». Цей символ присутній і на сквородинській ілюстрації до діалогу «Потоп Зміїний»: «Якщо хто з Піфагором зрозумів фігурний трикутник, що зображає істину, той бачить, що в ньому 3, 2 і 1 є одне й те ж»<sup>109</sup>. Мотив, що поєднує символи трикутника, ока та істини, повторено в трактаті «Ікона Алківіадська»: «Піфагор, зрозумівши емблему

---

<sup>104</sup> Сковорода Г. С. Листи // Сковорода Г. С. Повна академічна збірка творів. Харків : Савчук О. О., 2016. С. 1314.

<sup>105</sup> Там само. С. 1288–1289.

<sup>106</sup> Зиновійв К. Вірші // Слово многоцінне : в 4 кн. Київ : Аконіт, 2006. Кн. 3. С. 262.

<sup>107</sup> Там само. С. 244.

<sup>108</sup> Сковорода Г. Вхідні двері до християнського доброчестя // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 40.

<sup>109</sup> Сковорода Г. Діалог. Назва його — Потоп зміїний // Сковорода Г. Твори : у 2 т. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 159.

трикутника і побачивши в ньому істину, з радістю гукає: «Знайшов! Знайшов!» ... життя тоді живе, коли думка наша, полюбуючи істину, любить висліджувати стежини її<sup>110</sup> і, зустрівши око її, торжествує...»<sup>111</sup>.

Згодом Г. Сковорода так само в піфагорійському контексті згадував «єгипетський трикутник» — однак це, вочевидь, не є синонімом згаданого раніше трикутника зі Всевидючим Оком, оскільки останній зображується рівнобічним, а термін «єгипетський трикутник» в геометрії закріпився за прямокутним зі співвідношенням сторін 3:4:5, досліджуючи який Піфагор сформулював відому теорему. Згодом «трикутний» пасаж у Г. Сковороди може бути інтерпретованим як зразок апеляції до «єгипетської мудрості» (в різних варіаціях ця тема неодноразово фігурує в творах філософа, зокрема в «Нарцисі...»<sup>112</sup> та «Алфавіті...»<sup>113</sup>), що знаходиться цілком у річищі європейської езотеричної філософії — з урахуванням того, що Єгипет вважається не просто місцем, де грецька філософія народилася<sup>114</sup>, а й батьківщиною таємного герметичного знання.

Хоча дослідники й ставлять під сумнів належність Г. Сковороди до масонства<sup>115</sup>, певна схожість поглядів є очевидною. Принаймні, його філософські трактати та діалоги користувалися популярністю в масонських колах Російської імперії щонайменше з 1790-х<sup>116</sup>. Цікавим моментом у цьому контексті є зафіксована у тогочасних літературних творах асоціація ма-

---

<sup>110</sup> Порівняймо з біблійним образом «мисливця за істиною»: «Щасливий муж, який над мудрістю роздумує, і здібності розуму свого обмірковує; який розмислює серцем над її дорогами і який над тайнами її розважає. Він слідкував за нею, мов той мисливець, і на її стежках учиняв засідки» (Сир. 14:20–22).

<sup>111</sup> Сковорода Г. Книжечка, що називається Silenus Alcibiadis, тобто Ікона Алківіадська // Сковорода Г. Твори : у 2 т. Київ : Обереги, 2005. Т. 2. С. 8.

<sup>112</sup> Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 29; Сковорода Г. С. Листи // Сковорода Г. С. Повна академічна збірка творів. Харків : Савчук О. О., 2016. С. 1060–1327; Торчинов Е. Китайский путь золота и киновари // Даосская алхимия / Пер. с кит. Санкт-Петербург : Азбука ; Петербургское востоковедение, 2001. С. 5–38.

<sup>113</sup> Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 140; 159.

<sup>114</sup> Дрeпер Дж. В. История умственного развития Европы : в 2 т. / Пер. с англ. Киев; Харьков : Южно-русское книгоиздательство, 1896. Т. 1. С. 74–77.

<sup>115</sup> Білоконь С. Масони і Україна // Пам'ятники України: історія та культура. 2002. № 34 (2). С. 184.

<sup>116</sup> Ушкалов Л. Григорій Сковорода // Сковорода Г. С. Повна академічна збірка творів. Харків : Савчук О. О., 2016. С. 47.

сонства з алхімією в річищі просвітницької критики, яскравий приклад чого знаходимо в одній із антимасонських п'єс імператриці Катерини II<sup>117</sup>, з якою Г. Сковорода, можливо, був знайомий особисто<sup>118</sup>. І хоча в цьому випадку антиалхімічна риторика може бути не самоціллю, а радше одним із засобів політичної кампанії проти масонства<sup>119</sup>, це є свідченням щодо усталеного зв'язку між тогочасним масонським рухом та алхіміко-герметичним знанням.

Відповідно до постулатів європейської духовної алхімії, без самопізнання та вдосконалення майстра Діяння є неможливим. Суголосно цьому Г. Сковорода розбудовував загальну схему, що відбиває його уявлення щодо організації та гармонії буття: Матерія — Міра — План — Дух. «... хто може взнати ПЛАН у земних і небесних простірних матеріалах, що пристали до вічної своєї симетрії, коли спершу не міг уздріти його у ... плоті своїй? Цим планом усе на все створене і зіплене. ... це і є план, що по всьому матеріалу у Всесвіті невідчутно простягнувся, все утримує і наповнює»<sup>120</sup>. У «Байках харківських» цю думку викладено у формі, що дозволяє побачити не лише біблійні алюзії (Іс. 28:16) та відгуки містики тамплієрів (у західних джерелах початку 20 ст. Г. Сковороду згадували як філософа-містика<sup>121</sup>), але й суто алхімічні постулати: «Він [закон Віри] є НАРІЖНИМ КАМЕНЕМ для будівничих благословенного мешкання, і

---

<sup>117</sup> Bayer N. The Société Antiabsurde: Catherine the Great and Freemasonry // Sheffield Lectures on the History of Freemasonry and Fraternalism : in 2 vol. Sheffield : The University of Sheffield, 2009. Vol. 2: Freemasonry and Fraternalism in Eighteenth-Century Russia. P. 109–132.

<sup>118</sup> Ковалинський М. Жизнь Григорія Сковороды // Сковорода Г. С. Повна академічна збірка творів. Харків : Савчук О. О., 2016. С. 1381.

<sup>119</sup> Взаємовпливи ідей масонства та сквородинської філософії в «духовно-алхімічному» аспекті слід досліджувати в контексті розвитку російського масонства 18 ст. (щодо останнього див. [Халтурин Ю. Л., Кучурин В. В., Родиченков Ю. Ф. «Небесная наука»: западная алхимия и российское розенкрейцство в XVII–XIX вв. Санкт-Петербург : Русская христианская гуманитарная академия, 2015. 380 с.]). Проте це окрема та вельми обширна тема, що виходить за межі даного дослідження; Родиченков Ю. Ф. «Бессмертные капли чрезвычайной науки»: Алхимия в русской литературе второй половины XVIII в. // Мистико-эзотерические движения в теории и практике: мистицизм и эзотеризм в России и других странах постсоветского пространства. Сборник материалов Девятой всероссийской научной конференции с международным участием. Санкт-Петербург : Русская христианская гуманитарная академия, 2018. С. 152–166.

<sup>120</sup> Сковорода Г. Вхідні двері до християнського доброчестя // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 46.

<sup>121</sup> Ушкалов Л. Григорій Сковорода // Сковорода Г. С. Повна академічна збірка творів. Харків : Савчук О. О., 2016. С. 47.



сього каменя твердість утримує всі чини та науки в користі» (Байка 16 «Жаби»)<sup>122</sup>.

Вивчення творчості та обставин життя Г. Сковороди свідчить щодо його обізнаності у природознавстві, зокрема в питаннях хімії та лабораторної практики. Філософ загалом посідав позиції гносеологічного оптимізму, а щастя людства пов'язував із пізнанням, зокрема — хоча й із певними застереженнями — за допомогою природничих наук.

Хоча Г. Сковорода відкидав усталене «матеріальне» бачення філософського каменя, в міркуваннях мислителя все ж простежуються паралелі з алхімічними концептами філософського каменя та квінтесенції: Бог набуває ознак подібності до Аристотелевої абстракції форми форм, а ідея загальної єдності трансформується в ідею вічності. Погляди Г. Сковороди мають спільне гносеологічне підґрунтя з містичною інтерпретацією алхімії.

За Г. Сковородою, пізнання світу можливо лише за умови самопізнання, самовдосконалення та встановлення необхідного внутрішнього стандарту. Фактично це є загальними вимогами до адепта, оскільки згідно з постулатами духовної алхімії, Велике Діяння є неможливим без самопізнання та вдосконалення майстра. Філософ навіть загальну схему, що відобразило його уявлення щодо організації та гармонії буття і є подібними до тогочасних поглядів масонів.

Цікаві в алхімічному контексті думки філософа є близькими до натурфілософської літературної традиції українського бароко 17–18 ст. та наводять на думку, що згадана традиція загалом була прихильною до алхіміко-натурфілософського знання, і їй не були чужими засадничі положення європейської духовної алхімії пізнього Середньовіччя та Нового часу.

---

<sup>122</sup> Сковорода Г. Байки харківські // Сковорода Г. Найкраще. Львів : Terra Incognita, 2017. С. 279.

## МУДРІСТЬ АБО СОФІЯ У ТВОРЧОСТІ УКРАЇНСЬКИХ ПИСЬМЕННИКІВ БАРОКОВОЇ ДОБИ<sup>1</sup>

(на матеріалі творів Г. Сковороди, Л. Барановича  
і К. Транквіліона-Ставровецького)

Мудрість — одна з найбільших чеснот і властивостей, здатність бачити справжню сутність речей і явищ, уміння правильно розуміти хід природніх процесів, прозирати у глибини людського серця і людської душі, приймати за найскрутніших обставин оптимальні рішення, жити в гармонії з собою і в гармонії зі світом. Не дивно, що цю властивість людської вдачі високо цінували усі народи повсякчас. Не є винятком і барокова доба в українській літературі, що тривала з 16 по 18 ст. Саме для цього періоду розвитку вітчизняного письменства характерне поєднання найкращих здобутків різних культур (напр. європейської та античної), епох (Відродження і Середньовіччя) і країв (Західна Європа, Польща, Чехія та ін.) Мудрість досліджували, оспівували й звеличували мислителі і письменники, до когортки яких належали такі діячі, як Л. Баранович, К. Транквіліон-Ставровецький і Г. Сковорода.

Г. Сковорода у своїй творчості звертався до теми мудрості неодноразово. Мудрість була для письменника великим благом, справжнім скарбом, якого слід було прагнути і шукати. Своє ставлення до цього явища Г. Сковорода висловив у багатьох творів, зокрема у відомому діалозі «Разговор о премудрости». Про будову твору говорить сама його назва: він представлений розмовою між самою Софією і людиною, яка жадає пізнати її сутність. Автор вдається до персоніфікації описуваного явища і типового для барокової літератури прийому — синтезу античного і християнського вчення, за допомогою чого доводить, що Софія благословляє своєю присутністю всі земні народи, через що вона знає багато країн і має багато імен:

---

<sup>1</sup> Статтю опубліковано: Меркулов М. Мудрість або софія у творчості українських письменників барокової доби (на матеріалі творів Г. Сковороди, Л. Барановича і К. Транквіліона-Ставровецького) // Поетичні майстерні. URL: <http://maysterni.com/user.php?id=8199&t=2&sf=1>

Человѣк. Любезная сестра иль как тебе назвать?  
Доброты всякой ты и стройности ты мать.  
Скажи мнѣ имя ты, скажи своеє сама;  
Вѣтъ всяка без тебе дурна у нас дума.  
Мудрость. У греков звалась я Софія в древной вѣк,  
А мудростью зовет всяк русской человек,  
Но римлянин мене Мінервою назвал,  
А хрістіанин добр Христом мнѣ имя дал.  
Человѣк. Скажи, живеш ли ты и в хинских сторонах?  
Мудрость. Уже мнѣ имя там в других стоит словах.  
Человѣк. Так ты и в варварских вѣтъ сторонах живіош?  
Мудрость. Куда ты мнѣ, друг мой, нелѣпую поіош?  
Вѣтъ без мене, друг мой, одной чертѣ не быть!  
И как же мнѣ, скажи, меж хинцами не жит.  
Где ночь и день живет, где лѣто и весна,  
Я правлю это всіо с моим отцем одна<sup>2</sup>.

Таким чином Софія дає зрозуміти своєму співрозмовникові, що вона є основою будь-якої путньої думки у будь-якому куточку світу. Показовим є твердження Мудрости про її єдність зі своїм батьком — з Богом, який, за вченням Г. Сковороди, є джерелом всього прекрасного і величного на світі. Тут доречно згадати давньогрецький міф про народження богині мудрости Афіни Паллади: вона народилася просто з голови верховного бога Олімпу — Зевса, і тому від самої своєї появи на світ мала лише одного з батьків. Щодо християнства, то в Євангелії одним з найменувань Ісуса Христа є «Мудрий Порадник». Зрештою, сама Софія каже, що Христом її назвав «добр хрістіанин», тому вона є не просто «дочкою» Бога, а ще однією Його іпостассю. Також слід звернути увагу на те, що діалог має іронічний характер. Мудрість по-доброму жартує над недолугістю людини, апелюючи до логіки й здорового глузду. Її опонент тим часом демонструє не лише інтелектуальну обмеженість, а й релігійний фанатизм:

Человѣк. Скажи ж, кто твой отец? Не гнѣвайся на глупца.  
Мудрость. Познай вперіод меня, познаеш и отца.

---

<sup>2</sup> Сковорода Г. Повне зібрання творів : у 2 т. Київ : Наукова думка, 1973. Т. 1. С. 94.

Человѣк. А с хинцами ты как обходишся, открой?  
 Мудрость. Так точно, как и здесь: смотрю, кто мой, то мой.  
 Человѣк. Там толко вѣтъ одны погибшіе живут?  
 Мудрость. Сестра вам это лжет, так точно, как и тут  
 Человѣк. А развѣ ж есть сестра твоя?  
 Мудрость. Да, у меня.  
 Сестра моя родна, как точно ноч у дня.  
 Человѣк. И лжет она всегда, хотя одной роднѣ?  
 Мудрость. Вѣтъ одного отца, но дѣти не однѣ.  
 Человѣк. Зовут же как?  
 Мудрость. Ей сто имен. Она  
 Однак у росіян есть безтолковщина.  
 Человѣк. С рогами ли она?  
 Мудрость. Дурак!  
 Человѣк. Иль с бородой?  
 Иль в клубукѣ?<sup>3</sup>

Під час діалогу «человѣк» демонструє властиву багатьом невігласам і фанатикам ваду — він засуджує все, що виходить за межі його світогляду. Його дивує, що мудрість може жити серед китайців («хінців»), серед так званих «варварів», тобто серед нехристиянського, а отже «нерозумного» і «невірного» люду. У відповідь на це Софія розповідає йому про існування своєї сестри-антипода, яка наводить на людей морок та оману. Такий дуалізм загалом був властивий для світогляду барокових мислителів: у світі наявні два протилежні начала, дві стихії, які нещадно між собою борються. Причому ця боротьба, за визначенням Д. Чижевського, не має гармонійного характеру і не врівноважує світ — кожне з цих двох начал прагне остаточно підпорядкувати або ж знищити інше, це робить протистояння страшним і запеклим<sup>4</sup>. Однак Г. Сковорода все ж не робить антагонізм між сестрами таким непримиренним: Мудрість порівнює свій зв'язок із сестрою зі зв'язком ночі й дня, що наводить на висновок про відносно «мирне» співіснування цих двох стихій.

Г. Сковорода розумів мудрість як «веселие сердца», як життя згідно зі своїм природним покликанням (ідея «сродної праці»), як внутрішню

<sup>3</sup> Сковорода Г. Повне зібрання творів : у 2 т. Київ : Наукова думка, 1973. Т. 1. С. 94.

<sup>4</sup> Чижевський Д. Історія української літератури. Київ : ВЦ «Академія», 2008. 568 с.

гармонію, що породжена єдністю з природою і Богом, а також пізнанням власної душі, де, за переконаннями філософа, є все, чого потребує чоловік. У своїй творчості мислитель часто висміює нерозумних людей, яких неситий світ («мір») полонив і прирік на вічну гонитву за примарними ідеалами самозвеличення і наживи. Однією з головних ознак мудрости є глибокий і непорушний внутрішній спокій, який властивий Сові, персонажу відомої байки «Сова і дрозд»:

«Как только Сову усмотрѣли птицы, начали взапуски щипать.

— Не досадно ли вам, сударыня, — спросил Дроздик, — что без всякой вашей винности нападают? И не дивно ли это?

— Нимало не дивно, — отвѣчала она. — Они и между собою то же самое всегда дѣлают. А что касается до досады, она мнѣ сносна тѣм, что хотя мене сороки с воронами и граками щиплют, однак орел с пугачем не трогают, притом и афинскіе граждане имѣют мене в почтении.

Сила. Лучше у одного разумнаго и добродушнаго быть в любви и почитении, нежели у тысячѣ дураков»<sup>5</sup>.

Своєрідним антиподом Сови виступає вчений із байки «Вѣтер и Філософ». Цей персонаж представляє тип «освіченого дурня» — людини, яка опанувала багато наук і вивчила безліч фактів, проте так і не спромоглася осягнути справжньої суті досліджуваних нею речей. Такі люди є носіями фальшивої, несправжньої мудрости, вони не мудреці, а звичайнісінькі мудрагелі: їхня освіта не дала їм душевного спокою і гармонії, натомість зробила їх зарозумілими і пихатими. Такими само мудрагелями постають і мандрівники-європейці з філософського трактату «Кольцо. Дружескій разговор о душевном мирѣ», які опинилися в Індії і не прислухалися до порад місцевого старого, через що й загинули в пазурах страшного дракона. Врятуватися зміг лише один із них, але своїм порятунком він, за твердженням самого автора, завдячив не знанням і досвідові, а переляку. У цьому трактаті Г. Сковорода висміює і застерігає напівосвічених зухвальців, що зверхньо дивляться на своїх попередників і не визнають нічого, крім власної псевдовчености. Зрештою, таку псевдовченість демонструє і персонаж діалогу «Разговор о премудрости», звинувачуючи Софію у дикости і брехні:

---

<sup>5</sup> Сковорода Г. Повне зібрання творів : у 2 т. Київ : Наукова думка, 1973. Т. 1. С. 115.

Ищезни лучше ты! Бѣжи с моих проч глаз!  
Вѣтъ глупа ты сама, если в обман далась.  
Чево здѣсь не слыхать нигдѣ, ты всю вріюш  
И, подлинно сказать, нелѣпую поіюш.  
Родился здѣсь народ и воспитан не так,  
Чтоб диких мог твоих охотно слушать врак.  
Чуть развѣ сищется один или другой,  
Чтоб мог понравится сей дикой замисл твой<sup>6</sup>.

Тему антагонізму, що виникає між мудрою людиною і невігласом, піднімає й інший український автор барокової доби — Л. Баранович. На думку поета, конфлікт між мудрецем і «простим» чоловіком породжений насамперед темнотою і заздрістю останнього:

Мудрого простий звичайно не любить,  
Ще й дорікає, за мудрість ту гудить,  
Він йому заздрить, перечачи Богу —  
Мудрий бо в небо зна певну дорогу<sup>7</sup>.

Л. Баранович стверджує, що основою мудрости є праця — лише той, хто не злякався важкої і наполегливої роботи, одержує в нагороду цей скарб:

Гідний той шани, хто, праці доклавши,  
Мудрість осилив, науки пізнавши<sup>8</sup>.

Однак мудрість має ціну в очах автора лише тоді, коли вона схвалена Богом: безбожна мудрість не має ніякої вартости. Тому поняття простоти у творі має подвійне значення: з одного боку, «простим» названо невігласа, який зневажає і ненавидить знання та освіту, а з іншого — саме простота освячує мудрість і робить її милою Творцеві. Тут дається взнаки бароковий теоцентризм — Божа воля і Боже вчення є мірилом усіх речей і діянь:

---

<sup>6</sup> Сковорода Г. Повне зібрання творів : у 2 т. Київ : Наукова думка, 1973. Т. 1. С. 94.

<sup>7</sup> Українська література XVIII ст. Поетичні твори. Драматичні твори. Прозові твори / Упоряд. О. Мишанич. Київ : Наукова думка, 1983. С. 147.

<sup>8</sup> Там само.

Тільки ж і простість сіять може злотом,  
Мудрість же скніти нікчемним болотом —  
Простість та має Христу бути мила,  
Мудрості скрита в тій простості сила<sup>9</sup>.

Отже, у першому випадку простота означає темноту і зарозумілість, а в другому — богобоязливість і смирення, які роблять людину по-справжньому великою і підносять її до небес. Протиставлення мудрости людської і мудрости Божої наявне у вірші «Лисому мудрецеві». Про іронічний характер твору свідчить уже сама його назва: Л. Баранович вельми своєрідно пояснює облісіння розумних людей:

Поки на думку мудрий розживеться,  
То не один раз в голові шкребеться.  
Лисими мудрих тьми тьмуці ставали —  
Чухали тім'я, коли щось писали.  
Щоб не було так, ти згадуй про Бога,  
Мудрість якого лікує й німого<sup>10</sup>.

Іронія допомагає поетові ясніше висловити головну думку: замість того, щоб блукати манівцями у пошуках істини, покладаючись на людські знання, чоловік має звернутися до науки Божої, яка дасть йому відповідь на всі запитання. Л. Баранович сам неодноразово звертається до цієї науки, що видно на прикладі вірша «Про час для всього, доброго й злого...»:

Є час для всього, мудрі так казали,  
Котрі на світі добре все пізнали.  
Час народитись, смертний час чатує,  
Бог забере в нас, бог нас обдарує.  
Час плачу, сміху, час будинки ставить,  
Час їх валити, час мовчать, час править,  
Постити, їсти, спати час, кохати —  
На все у світі треба час свій мати<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Там само.

<sup>10</sup> Українська література XVIII ст. Поетичні твори. Драматичні твори. Прозові твори / Упоряд. О. Мишанич. Київ : Наукова думка, 1983. С. 144.

<sup>11</sup> Там само. С. 148.

Цей уривок — алюзія до Святого Письма, до Старого Заповіту. І хоча поет, говорячи про авторство наведених ним слів, не називає конкретної особи, обмежуючись словом «мудрі», відомо, що вони належать царю Соломону, одному з ключових біблійних персонажів. Уривок направляє читача до книги Екклесіяста (Проповідника), що містить роздуми ізраїльського володаря про людину, світ, життя, смерть і Бога. Книга Екклесіяста посідає важливе місце у християнському віровченні, що його сповідував Л. Баранович, для якого, як і для кожного вірянина, головним джерелом мудрости було Боже слово.

Цікавий погляд на питання мудрости знаходимо й у творчому доробку К. Транквіліона-Ставровецького. Вже у першому віршованому творі своєї книги («Перло многоцінне») цей автор проголошує теологію (науку про Бога) найвищою формою знань:

Еслі ту що нестройного поёта мудрыи обáчить,  
Прóше, нехáй ми пребáчить.  
Кгды ж теоліóкгія святая в ко́ль филизо́фском вакуе,  
А поётами и выбо́рными бракуе,  
Сама́ живе у сла́въ свѣторóдной,  
Ты́лько ся часом показуе ду́ши годной  
З да́ру бозкого знаменіте,  
Мудростю́ своею не закрі́те,  
У свѣтлости свои сла́вы,  
Без поётицкои забáвы<sup>12</sup>.

Така думка є дещо подібною до поглядів Г. Сковороди і Л. Барановича, які так само визнавали Бога головним джерелом усіх корисних і справжніх знань. Але К. Транквіліон-Ставровецький не просто проголошує самодостатність «Божої науки», а й говорить про вторинність низки інших явищ і дисциплін — філософії, поезії і античного спадщини (їх поет називає «поганськими байками»). Так поезію автор зневажливо іменує «забавою» і від початку твору не лише просить у мудрого пробачення за можливі хиби, а й виправдовує себе тим, що поети не вельми досвідчені у теології, тому апріорі не можуть писати без помилок.

---

<sup>12</sup> Українська література XVIII ст. Поетичні твори. Драматичні твори. Прозові твори / Упоряд. О. Мишанич. Київ : Наукова думка, 1983. С. 86.



Проте, теологія, на думку митця, не потребує поетичного уславлення, бо й так удостоєна великої пошани. Удаючись до такого інтелектуального епатажу (а митці доби бароко писали свої твори, розраховуючи на інтелектуальну аудиторію), К. Транквіліон-Ставровецький ніби провокує читача, викликає його на диспут, на суперечку. Про це, зокрема, свідчать такі рядки:

Прѣто поѣта, бы и намудрѣйшій,  
И филиѡзоф, рѡзумом острѣйшій,  
Мусить гѡрдои думы рѡги схилюти,  
А небесной царици сам нѣзко ся поклонѣти.  
А що оглядали разумныи очи нашѣ,  
Тогда тѡе хотѣли слуги вашѣ,  
Ямбѣкус, трохѣус, спондѣус,  
провадити межи поганскіи боги,  
Але прудко поломали свои нѡги,  
Предѣ свѣтлостю богослѡвіи утѣкаючи  
И жадного до неї приступу нѣ маючи<sup>13</sup>.

К. Транквіліон-Ставровецький, на відміну від Г. Сковороди, не поєднує античну і християнську культури, а протиставляє їх одна одній, відкидаючи поганську спадщину і поганських богів, наголошуючи на несумісності цих явищ із ученням про істинного Бога. І, подібно до Л. Барановича, письменник звертається до книги Екклесіяста, з якої бере епіграф до свого іншого поетичного твору, що має назву «Похвала о премудрости троякой, во віці сем явленной». Твір є суцільною похвалою мудрости і тій користі, яку вона приносить суспільству й людині:

О мудросте преславная,  
Од віков в чоловіцех давная!  
Любителі твої тобою прославленні  
І на високих достоїнствах поставленні.  
Тобоя царії царствують  
І сильніі народами справують,

---

<sup>13</sup> Українська література XVIII ст. Поетичні твори. Драматичні твори. Прозові твори / Упоряд. О. Мишанич. Київ : Наукова думка, 1983. С. 86.

Землею і странами владіють.  
О мудросте, все то тобою діють!<sup>14</sup>

Проте закладена у «Похвалі...» думка не є однозначною, як може здатися на перший погляд. Автор знову грається з аудиторією, розміщуючи між перлинами славослів'я гострі камінці, перевіряючи у такий спосіб увагу читача і провокуючи його на диспут і роздуми:

Тобою мучителі народом розказують  
І немощні сильних без труда зв'язують.  
Ти царей держава  
І худородних вічна слава<sup>15</sup>.

Цілком можливо, що в наведеному уривку письменник говорить не про мудрість Божу, а про мудрість фальшиву, ту, що породжує мудрагелів і яку таврують Л. Баранович і Г. Сковорода. Для кращого розуміння поетичних творів К. Транквіліона-Ставровецького слід розглянути «Передмову до чительника», яка вміщена на початку книги «Перло многоцінное». Тут іронія поступається місцем щирості, а провокації — доброзичливим настановам. У передмові автор роз'яснює походження назви збірки і говорить про ті причини, які спонукали його «в старості літ» взятися за написання поетичних творів: любов до Бога і бажання донести до людей звістку про Його славу і благодать. Письменник говорить, що богословське мистецтво є більш придатним для проповіді, аніж поезія, проте все ж визнає, що люди, особливо молодь, більш охоче читатимуть ті твори, що писані «сладкою мовою под метри». Автор стверджує, що джерелом найбільшого щастя для людини є Бог і блаженним є той чоловік, який пізнав Його ласку:

«Бог бо ест вічная радість душі нашої. І пам'ять його святая славная. Кто її обносить у душі своїй, од такової душі далеко стоїть хитрость діаволя і печаль, тільки радість вічная содержить такову душу. Двоякий то дар божий биваєт при душі справедливой: умиленіє сльоз і радість бозская, же ся о бозі радовати»<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Українська література XVIII ст. Поетичні твори. Драматичні твори. Прозові твори / Упоряд. О. Мишанич. Київ : Наукова думка, 1983. С. 90.

<sup>15</sup> Там само.

<sup>16</sup> Українська література XVIII ст. Поетичні твори. Драматичні твори. Прозові твори / Упоряд. О. Мишанич. Київ : Наукова думка, 1983. С. 81.

Отже, можна впевнено стверджувати, що у своїх поглядах на мудрість К. Транквіліон-Ставровецький, Л. Баранович і Г. Сковорода, попри деякі розбіжності, суголосні: мудрість для людини одна з найкоштовніших духовних скарбів, що приносить чоловікові щастя й мир і має єдине джерело і єдиного Творця — Бога.

## ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА І ЛЕСЬ КУРБАС: У ПОШУКАХ ВНУТРІШНЬОЇ ЛЮДИНИ<sup>1</sup>

Простежити визначальні етапи пошуків внутрішньої людини у двох українських мислителів Г. Сковороди й Леся Курбаса — проблема не на одну працю. Спробуємо наблизитися до неї, заглибившись у знакові твори Г. Сковороди та філософію театру<sup>2</sup> Леся Курбаса.

Леся Курбас мав спеціальні заняття із санскриту та старослов'янської мови. Безсумнівно, хотів читати твори Г. Сковороди в оригіналі, молитва якого висіла в нього над столом. «Каліграфічний квадрат (за словами Курбаса, роботи Г. Нарбута) із вишиваними закрутками... Там говорилося щось на зразок «Отче наш, іже еси на небі, ниспосли нам Сократа, щоб він навчив нас пізнати себе»»<sup>3</sup>.

Його єднала дружба з П. Тичиною: «Їх об'єднувала одна любов. Обидва починали в Театрі Садовського, обидва гостро відчували подих часу; обидва походили із сімей, близьких до стану священників. Завдяки цьому добре знали Біблію, трактуючи її в дусі Сковороди»<sup>4</sup>. 11.03.1919 р. саме Леся Курбас був режисером поетичного вечора П. Тичини (за збіркою «Соняшні кларнети»). У контексті хронології прем'єр<sup>5</sup> Молодого театру Леся Курбаса цей факт стає особливо виразним. Так само і вже пізній П. Тичина, який проміняв, за словами В. Стуса, флейту на дерев'яну дудку, прагнув повернутися до самого себе, упродовж 20 років працюючи над симфонією «Сковорода».

Так, на мистецьке вираження Леся Курбаса вплинув Г. Сковорода, якого той вивчав, та П. Тичина, з яким приятелював. 1921 р. він так відгукнувся<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Статтю опубліковано: Соболев В. Григорій Сковорода і Леся Курбас: у пошуках внутрішньої людини // Переяславські Сковородинівські студії. 2013. Вип. 2.

<sup>2</sup> Курбас Л. Філософія театру / Упоряд. М. Лабінський. Київ : Основи, 2001. 918 с.

<sup>3</sup> Корнієнко Н. М. Леся Курбас: репетиція майбутнього. Київ : Факт, 1998. 468 с.

<sup>4</sup> Дейч О. Людина, яка була театром // Жовтень. 1982. № 6. С. 99.

<sup>5</sup> Москаленко М. Трагедія Леся Курбаса // Курбас Л. Філософія театру / Упоряд. Микола Лабінський. Київ : Основи, 2001. С. 825–850.

<sup>6</sup> Висловлювання Леся Курбаса від 22.09.1933 р. напередодні прем'єри «Маклени Іраса»: «Не перед Тичиною, а перед історією я відповідаю за свої вчинки».

про збірку «В космічному оркестрі»: «Ви мене буквально на голову поставили вашим «Космічним оркестром»»<sup>7</sup>.

Полемічність як відмінна риса української філософської лірики<sup>8</sup> помітна у творчості як Г. Сковороди, так і Леся Курбаса. У 10 пісні збірки «Сад божественних пісень...» Г. Сковороди через полеміку з різними станами екзистенції накреслюється шлях до розуміння «сродності» та себепізнання, що в літературі українського бароко, за словами Л. Ушкалова, постає «насамперед особливим модусом «ванітативного» мотиву»<sup>9</sup>.

Г. Сковорода жив у період популярності<sup>10</sup> збірок з емблемами та гравюрами, тому прагнув посилити ними виражальні засоби, додавав до рукописів ілюстрації, запозичені з емблематичних книг. Уже в Помпеях встановили прояви співіснування слова й образу. На початку було слово, яке починає супроводжувати образ. «І перше, і друге мало бути знаком, бо така була функція і слова, і образу в емблематиці»<sup>11</sup>. Ініціатором і кодифікатором емблематики вважають юриста, логіка, поета А. Альчіатуса (Альчіати). Пік видання «*Viri clarissimi D. Andreae Alciati... Emblematum libellus...*» (1531 р.) можна назвати умовною датою появи сучасної емблематики. Польська барокова емблематика особливо завдячує нідерландській емблематиці. Йдеться про «*Pia desideria: emblematis, elegiis & affectibus SS. Patrum illustrata...*»<sup>12</sup> єзуїта Г. Гуго, а також збірки емблем «*Hieroglifiki*» М. Рея<sup>13</sup>, «*Hieroglifiki*» Горуполлона, любовні емблеми поета Я. Катса у збірнику «*Silenus Alcibiades sive Proteus*», доповненим «*Emblemata ante quidem Amatoria, nunc vero in Moralis Doctrinae sensum magis serius translata*».

<sup>7</sup> Тичина П. Чорнобрович // Прапор. 1970. № 1. С. 80.

<sup>8</sup> Детальніше про джерела української філософської лірики див. Соловей Е. Українська філософська лірика. Київ : «Юніверс», 1999. С. 68–90.

<sup>9</sup> Ушкалов Л. Українське барокове богومислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду. Харків : Акта, 2001. С. 144.

<sup>10</sup> Я. Пельц посилається на працю Д. Чижевського про Г. Сковороду (Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. Варшава : НТШ у Львові, 1934. С. 40–43; 46–47), бо саме в ній заходить підтвердження факту, що видана у Франкфурті 1657 р. праця єзуїта Г. Гуго була відомі в Україні.

<sup>11</sup> Lępyj B. *Zarys literatury ukraińskiej*. Warszawa; Kraków : Zakłady graficzne Eugenjusza i dra Kaz.Koziańskich, 1930. P. 8.

<sup>12</sup> Збірник перекладено різними мовами, зокрема створена й польська версія О. Т. Ляцького 1673 р.

<sup>13</sup> Lępyj B. *Zarys literatury ukraińskiej*. Warszawa; Kraków : Zakłady graficzne Eugenjusza i dra Kaz.Koziańskich, 1930. P. 88–89.

Леся Курбас також працював у період посилення інтересу до символіки слова, образу, жесту. Так, ілюстрації, живі метафори й алегорії він створював на сцені, а також ілюстрував розвідку «Про закони просторовості у побудові мізансцени»<sup>14</sup>. Не залишилася поза увагою Г. Сковороди й Леся Курбаса робота, яка стала своєрідним каталогом персоніфікацій, — «Іконологія» Ч. Ріпі, яка 1593 р.<sup>15</sup> постала як опис візерунків понять і 1603 р. вийшла в м. Римі з відповідними зображеннями. Ілюстрації «Іконології»<sup>16</sup> Ч. Ріпі<sup>17</sup> з антропоморфними візерунками концептуальних понять корелюють із творами Г. Сковороди та згодом із пошуками Леся Курбаса. В іконограмі «Фортуна»<sup>18</sup> наявні персоніфіковані постаті, які також є в пісні «Всякому городу нрав і права» Г. Сковороди. Максима про те, що кожен є ковалем своєї долі, у його філософських трактатах розгортається в оригінальне вчення про споріднену працю та буття. У трактаті «Алфавіт» тези

---

<sup>14</sup> Курбас Л. Філософія театру / Упоряд. М. Лабінський. Київ : Основи, 2001. С. 145–151.

<sup>15</sup> Важливо наголосити, що сам Ріпа трактував свою книжку як підручник для поетів, різного рівня та спеціалізації митців і ремісників, на що вказує повна назва праці, у якій є вказівка, кому адресована книжка. У Польщі підручник був широко відомий, розлогий фрагмент польською мовою переклав Б. Хмельовський, де є цінні уваги перекладача ієрогліфіки, емблеми та символи, він спирається на Ч. Ріпу та інші знані авторитети. Упродовж 17–18 ст. поставили нові змодифіковані видання Ч. Ріпі різними мовами. Як підкреслює В. Татаркевич, збірники емблем та символів мали стільки систематичності, регулярності, компетентності, скільки звикла давати наука. «Люди бароко в ієрогліфіці охочіше шукали таємничих знаків, аніж простих символів, дошукуючись у них таємничого, часто містичного, змісту».

<sup>16</sup> Про іконологію як теоретичну проблему висловлювалися такі дослідники, як Л. Капиновський, М. Порембський, Я. Білостоцький та ін. Я. Пельц пише про іконологію як про молодшу сестру ренесансової емблематики: «W łonie renesansowej emblematyki kształtowały się załączki jej młodszej siostry ikonologii».

<sup>17</sup> Варто пам'ятати, наголошує Я. Пельц, що Ріпа зібрав та уклав у систематичний каталог те, що було досить розповсюджене в літературі та мистецтві. Наступні видання збагачували каталог візерунками понять. За характеристики візерунків, персоніфікації понять Ч. Ріпа послуговувався ієрогліфічно-емблематичною символікою, наприклад, Вірність тримає в руках ключ як знак того, що дотримає секрету, біля ніг має пса, символ вірності. Усе це переконує, що самостійність іконології, її відокремлення від емблематики та ієрогліфіки не мали характеру абсолютного розподілу. Іконологічні персоніфікації понять властиво не могли екзистувати без відсилань до емблематичних символів. Автор наголошує на спорідненості світу емблематичної, ієрогліфічної, іконологічної символіки, які спільно становили «світ барокової єдності слова-ідеї-мислі та образу».

<sup>18</sup> Фортуну зображено в образі дівчини із зав'язаними очима (це має означати, що вона не фаворизує обраних, а всіх однаково любить і ненавидить). Вона струнгує із дерева різноманітні, які вживаються у професіях, предмети (книжка, корона, берло, ліра, чаша, капелюшок та інше). Люди, які знаходяться під деревом, засвідчують справедливість давньолатинської максими «Fortu ae uae qui que faber» (кожен є ковалем своєї долі).

про сродність вивершуються бароковим зображенням фонтана<sup>19</sup>. До оригінальної ідеї в річищі європейських традицій вдається також Лесь Курбас у виставі «Гайдамаки» (за визначенням Н. Корнієнко<sup>20</sup>, трагедії, що ошукала жовтневу революцію). Так, Польщу представлено розкішною вродливою жінкою, яка з батоном у руках виїздила на сцену в кареті, запряженій кріпаками.

У розвідці «Незалежна студія при «Молодому театрі» у Києві» автор розмірковує над проблемою виховання типу нового актора: «Матеріалом творчості ми берем своє тіло. Звідси всю увагу ми покладемо на його розвиток і на вміння ним володіти. Надати йому прекрасні контури і лінії, вистудіювати кожен мускул і нерв, навчитись володіти ним до повної досконалості; знайти всі можливості поз і рухів, *примусить своє тіло говорити більш виразно і зрозуміло, ніж людське слово, показати через тіло все божеське і все сатанинське, що тільки є в природі* (виділення В. С.), — такі поставимо ми вимоги до техніки актора. Через те міміці, пластиці, танк і студіюванню рухів ми надаємо у своїй студії, як предметам, першорядне значення. Паралельно з тим музика, як почуття ритму, від котрого залежить нерозривно те чи інше значення руху тіла, буде нами студіюватися з особливою уважністю»<sup>21</sup>. Чи не простежується словесна небарокова максима в режисерських вимогах до актора щодо «злиття воедино музики слова, ритмізованої пластики і жесту», про що згадується в спогадах Ю. Бобошка<sup>22</sup>?

Виразним у призмі пошуків видається період дорадянського національно-демократичного Молодого театру<sup>23</sup> (від 1920 р. — радянський театр «Кийдрамте», від 1922 р. — «Березіль»). Насамперед йдеться про

---

<sup>19</sup> «Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вмѣстимости. Над фонтаном надпись сия: «Неравное всѣ равенство». Льются из разных трубок разные токи в разные сосуды, вокруг фонтана стоящие. Менший сосуд меньше имѣет, но в том равен есть большему, что равно есть полный» (Сковорода Г. Алфавит. С. 434–435).

<sup>20</sup> «Вистава являла собою низку розгорнутих у просторі й часі алегорій», — зазначила Н. Корнієнко.

<sup>21</sup> Корнієнко Н. Український театр у переддень третього тисячоліття. Київ : Факт, 2000. С. 45.

<sup>22</sup> Бобошко Ю. М. Лесь Курбас. Київ : Мистецтво, 1969. С. 43.

<sup>23</sup> Про Молодий театр писали не лише його творці (В. Василько, С. Бондарчук, Г. Юра, П. Самійленко, І. Стешенко, С. Мануйлович, П. Няtko, Л. Болобан, В. Чистякова), а й сучасники (Н. Кузякіна, Н. Корнієнко, Н. Чечель, Ю. Бобошко, М. Лабінський, В. Гаккебуш, М. Москаленко).

близько 20 праць (лекцій) з філософії театру, написаних Лесем Курбасом упродовж 1917–1919 рр., а також «Режисерський щоденник» (перший запис від 18.05.1920 в м. Києві, останній — 06.02.1927 у м. Харкові), окремі розвідки 1925–1926 рр.

Від 24.09.1917 р. поставлено «Чорна Пантера і Білий Медвідь» В. Винниченка, низку творів світового рівня: у перекладі та режисурі Леся Курбаса «Молодість» М. Гальбе (15.10.1917 р.), у перекладі І. Франка «Едіп-цар» Софокла (16.11.1918 р.). Співіснування в театрі творів відмінних культурних епох було виражено, за спостереженням Н. Корнієнко, різними сценічними стилями, ширше — різними художніми напрямками (символізм, неobaroko, неоромантизм, імпресіонізм, експресіонізм, футуризм). Реформаторською виставою вважається «Едіп-цар» Софокла, оскільки вперше в історії українського театру на сцену вийшов античний хор (із 12–14 хористами, як у давньогрецькому театрі), що озвучував філософські перипетії твору. Попри те, що науковці вважають, що творче існування Молодого театру впродовж 1,5 року можна сприймати «під знаком всесильного і нищівного фатуму», Лесь Курбас тоді був «внутрішньою», за Г. Сковородою, людиною за реалізації споріднених засад та прагнення «в межах порівняно малого часового інтервалу «переграти» хоча б основні віхи і явища європейської театральної історії». У цей період він став на шлях умовного театру, з філософічним протиставленням життєподібним театральним прийомам. У розвідці Леся Курбаса «Молодий театр (генеза — завдання — шляхи)» від 23.09.1917 р. виразною є реакція на тезу М. Хвильового «орієнтуємося на психологічну Європу»:

«В літературі нашій, що досі найбільш ярко відбивала громадянські настрої, ми бачимо після довгої епохи українофільства, романтичного козаколюбства і етнографізму, після «модернізму» на чисто російських зразках — зворот великий, єдино правильний, єдино глибокий. Се зворот прямо до Європи і прямо до себе. Без посередників і без авторитетних зразків»<sup>24</sup> (виділення Леся Курбаса).

Як наголошує Н. Корнієнко, йому вдалося увібрати стародавній досвід «карнавальної площі та досвід інтелектуальної метаморфози та метаморфози сприйняття», актори його театру «займалися вивченням психології та психіатрії, а також методу Далькроза та Дельсарта, тибетських методик, мистецтва Балі та сценічної діяльності Сходу».

---

<sup>24</sup> Курбас Л. Філософія театру / Упоряд. М. Лабінський. Київ : Основи, 2001. С. 14.



«Людина, що сама себе створює, яка трансформує свій внутрішній світ — «внутрішня людина» в собі (за Сковородою) цікавила Курбаса найбільше»<sup>25</sup>. Дорога до правдивої, «внутрішньої» людини є вкрай складною, Г. Сковорода освітив її відкриттям, що в самій собі людина має шукати й віднайти «сродний» їй еству статус буття у світі. Лесь Курбас за віднайдення в людині «Людини» вірив у правдивого митця, згідно із записом 14.05.1921 р.: «Митець той, що у відчуванні творчому сильніший від існуючих категорій».

Мистецькі прийоми не були самоціллю для Г. Сковороди та Леся Курбаса. 10.09.1922 р. занотовував у щоденнику: «Магія мистецьких прийомів — тільки засіб, тільки перша частина, а не мета»<sup>26</sup>. Головне — правдива глибина й непогодження з тим, що він передбачив і записав: «Людство, як стара паня, молодиться в пропагаторах наївного і безпосереднього мистецтва»; «Мистецтво пролетарське буде мистецтвом нації, яка вся пройшла 7-класну школу». Він так само визначив: «Мистецтво — це та площа, на котрій вершиться об'єднання всіх нас: говорять до себе людські глибини, дійсне наше «я», безвипадковість і різномірність індивідуальностей життєвих». 20.08.1922 р. Лесь Курбас вказує: «Мистецтво — це засобами розміру, ритму і т. д. добиватися у іншого активності в напрямку інтуїтивного схоплення і пережиття речі, вираженої в символі, якою вона є в суті — в космічному, якою вона в нас»<sup>27</sup>. Режисерський щоденник Леся Курбаса здається феноменом, який відкриває його суголосьне до Г. Сковороди мислення: «Я навчаюся з цієї історії, що людське серце<sup>28</sup> не може бути без вправи і що коли від нього віддаляється священна думка, поняття істини, дух розуму, то воно відразу впадає у підлі заняття, не гідні його високого роду, й шанує, величає, обоює мерзенне, нікчемне, суєтне». Так учень Г. Сковороди М. Ковалинський передав слова в праці «Життя Григорія Сковоро-

---

<sup>25</sup> Корнієнко Н. Лесь Курбас: репетиція майбутнього. Київ : Либідь, 2007. С. 124.

<sup>26</sup> Курбас Л. Філософія театру / Упоряд. М. Лабінський. Київ : Основи, 2001. С. 59.

<sup>27</sup> Там само. С. 56–59.

<sup>28</sup> Порівняймо ілюстрації: письмо Семеона Полоцького та образ Цноти в Ч. Ріпи. Цнота — чарівна панна з крилами, у правій руці тримає спис, у лівій — лавровий вінець, на грудях має сонце. Як із небес сонце освітлює землю, так цнота з серця дає енергію та бадьорість нашому тілу. Сонце на грудях, згідно із концепцією греків, є малим світом, який вона освітлює та обігриває. Лавровий вінець означає: як лавр є завжди зеленим і його ніколи не вражає грім, так і цнота завжди повна сили і не кориться жодному супротивникові. Спис у руках є знаком вищості.

ди». Лесь Курбас у розвідці «Незалежна студія при «Молодому театрі» у Києві» від 17.01.1920 р. пише: «Там, де кінчається студіювання, кінчається творчість і поступ»<sup>29</sup>. У щоденниковому записі від 10.07.1920 р. читаємо: «Мистецтво, особливо театр, мусить повернутися до своєї первоформи — релігійного акту. Воно все-таки по суті — акт релігійний. Пор. Штайнер: поняття мистецтва як люциферичного начала. Пор. Ед. Шюре: воно — могутній засіб перетворення грубого в тонке, підняття в вищі сфери, перетворення матерії. Тоді справді театр — храм, і повинен бути чистим і тихим, хоч усякі будуть молитви в ньому»<sup>30</sup>. «Думаю, всі класичні твори не механізми, а організми. Різниця в живлячій струї, в біологічному (теж організмі). Це натхнення, що просвічує крізь твір»<sup>31</sup>. Наведені з щоденника від 10.09.1922 р. тези відсилають до теодицеї<sup>32</sup> Г. Сковороди. Дослідник творчості філософа Р. Лужний доводить, що він «практикував проблеми натуральної теології (теодицеї) та філософської антропології (психології), а також (посеред справ, якими займається практична філософія) досліджував явища, якими сьогодні цікавиться так звана філософія релігії»<sup>33</sup>. Учений доводить, що власне дуалістична постава й пантеїстичні нахили спонукали Г. Сковороду до ще однієї правди в царині гносеології: теорії про існування в реальності трьох окремих сфер, «трьох світів». Поруч із нескінченним всесвітом, макрокосмом і світом мінімальним, індивідуальним, мікрокосмосом, яким є кожна людина, він виокремлює особливий, незалежний від них символічний світ, тобто реальність Біблії<sup>34</sup>. Лесь Курбас захоплювався як вченням Г. Сковороди, так і Р. Штайнера, який вважав, що «людина є мікрокосм, який несе на собі всі таїни макрокосму».

---

<sup>29</sup> Курбас Л. Філософія театру / Упоряд. М. Лабінський. Київ : Основи, 2001. С. 44.

<sup>30</sup> Там само. С. 51.

<sup>31</sup> Там само. С. 59.

<sup>32</sup> Поняття увів Г. В. Ляйбніц 1710 р. Згідно з його концепцією, Бог є відповідальним Творцем, він не бажає зла. Щоправда, допускає його, якщо це стає необхідною умовою якості світу як найліпшого із можливих, а також для того, щоб могло існувати ще більше добро. Моральне зло не може бути усправедливлене, натомість метафізичне й фізичне зло інколи стають допоміжним добром. Оскарження Бога є наслідком незнання ланки наступностей у цілісності світу.

<sup>33</sup> Pelc J. *Słowo i obraz: na pograniczu literatury i sztuk plastycznych*. Krakow : Wydawnictwo Universitas, 2002. P. 100.

<sup>34</sup> *Studia slavica: In honorem viri doctissimi Olexa Horbatsch* : w 2 t. München : Otto Wagner, 1983. T. 2. P. 101–102.

Н. Корнієнко довела<sup>35</sup>, що режисера приваблювала ідея Р. Штайнера про повернення до колискових форм театру. Г. Сковороду вважають предтечею українського символізму<sup>36</sup>, і захопленість його постаттю, вірогідно, вплинула на М. Рильського, П. Тичину й Леся Курбаса.

Окремої студії вважаємо вартими роздуми Леся Курбаса про символізм. Так, його майже «не було в акторському мистецтві, бо ані провінціального завивання, ані мейєрхольдівського холодного чекання не можна признати *акторською формою* символізму»<sup>37</sup> (виділення В. С.). Чуйність до вишуканих форм умовності помітна в тому, як він говорить про перетворення в П. Тичини: ««Тінь там тоне, тінь там десь...» Чуєте, яке перетворення у Тичини? Поезія, музика, живопис. Ось де безгрішне поєднання змісту з формою. Відчуваєте? «Тінь там тоне, тінь там десь...»»<sup>38</sup>

У листі до групи Молодого театру від лютого 1919 р. Лесь Курбас висуває до актора вимогу «наблизити той час, коли його індивідуальність зможе вільно проявити себе без чужої допомоги, коли він зуміє втілити те, що почуває, настільки можливо без решти, і поспорити з автором і з режисером, во ім'я своєї індивідуальності. І тоді тільки спектакль може бути захоплюючим видовищем змагання індивідуальностей, а не картиною безвольної підлеглості режисера авторові, актора режисерові...». Зауважимо, що лист підписано так: «Ваш і свій Лесь Курбас». Він завершується імперативом: «Жоден день хай не проходить без того, щоб кожен з вас не зробив кроку вперед. Хай це буде нашим гаслом». До умовності Лесь Курбас вдається і в матеріалі «Театральний лист», адресованому уявній пані Ліллі. Протест проти сценічно-побутової імітації життєвої реальності в нього як поборника театру європейського мистецького авангарду виражений в афористичному імперативі: реалізм для нього, навіть не доведений до кінця, це «найбільша протимистецька поява наших днів, всевладно запанував у театрі і паралізує всякий його творчий відрух»; реалізм захоплює «душевно кирпатих міщан»<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> Корнієнко Н. Лесь Курбас: репетиція майбутнього. Київ : Либідь, 2007. С. 19.

<sup>36</sup> Чи не першими про це висловилися видавці та автор в журналі «Українська хата», на сторінках якого дебютував М. Рильський. Він узяв до свого вірша за епіграф слова «сладок свет», які перегукуються із «сладкій свѣтъ» Г. Сковороди.

<sup>37</sup> Курбас Л. Філософія театру / Упоряд. М. Лабінський. Київ : Основи, 2001. С. 25.

<sup>38</sup> Курбас Л. Спогади сучасників. Київ : Мистецтво, 1969. С. 156.

<sup>39</sup> Курбас Л. Філософія театру / Упоряд. М. Лабінський. Київ : Основи, 2001. С. 24.

У розвідці «Актор у нашій системі і праця над роллю», датованій 30.08.1925 р., він розмірковує над природою символу: «Для нас символ називається, за традицією, «перетворенням». Символ — це мистецтво»<sup>40</sup>.

Ризикуємо висловити гіпотезу, що й душевно-творчу кризу він переживає так, як свого часу Г. Сковорода, який знаходив розраду на лоні природи. Лесь Курбас писав щоденник у місті та на природі, де мав певні прозріння, про що свідчить запис від 20.08.1922 р.: «Мистецтво — це засобами розміру, ритму і т. д. добиватися у іншого активності в напрямку інтуїтивного схоплення і пережиття речі, вираженої в символі, якою вона є в суті — в космічному, якою вона в нас».

Короткий запис від 07.04.1923 р.: «Мое майбутнє мусить пройти в бібліотеці філософсько-релігійній, у перекладах, в писанні, може, п'єс, статей. Може, у видавництві. Може, у педагогіці. Навіщо? Сил немає більше боротися. І це навіщо?..»<sup>41</sup>

Лесь Курбас намагається накреслити собі шлях, як вийти з кризи. Про це свідчить запис від 30.06.1926 р.: «Треба тільки уперто культивувати у свідомості певний імператив, зосередити на певний фокус усі свої сили і поступки: найнеможливіше буде досягнене. Тому, що думка — сила найбільша у світі».

Розвідкою від 17.01.1926 р. «Про виховання самостійно мислячого, творчо активного режисера» він відкриває серію доповідей, якою прагне «до певної міри вичерпати в загальних зарисах матерію науки про режисуру, її зв'язки з усіма тими ділянками, які її стосуються; серію доповідей, які, у сполученні з певними практичними вправами, могли б вам дати такий потрібний мінімум, який би дав право вимагати від вас уміння самостійно розв'язувати поставлені завдання в театральній роботі». Водночас, імовірно, усвідомлює за власним досвідом, що «ніякий митець, якщо він не глибока

---

<sup>40</sup> Курбас Лесь. Актор у нашій системі і праця над роллю. «Щоб не було неясностей, знаходимо свій термін. Треба винайти цей символ, досягти певного зосередження, навіть у цьому стані тривання в ритмі, зосередженості, якнайбільш економними, найбільш переконувочими засобами дати певну реальність, а яка вона там буде — це неважливо, чи людина, чи кіт, чи певний план, певний стан у бутті. Винаходити ці символи треба в нашому акторському матеріалі, що ним є ми самі, наше тіло, наш голос і все, що з ним пов'язане, і матеріалі театру — це значить: реквізит, костюм, грим — для передачі зображеної реальності. Усяка доба театру ввійде в цю дефініцію, тільки що акцент, який робиться на символі, визначає певний стиль. Ці символи є в кожній епосі, тільки вони не хочуть бути, не хочуть називатися символами».

<sup>41</sup> Курбас Л. Філософія театру / Упоряд. М. Лабінський. Київ : Основи, 2001. С. 59–60.

людина, не справжня людина, не характер — нічого путнього, глибокого дати не може, отожд і не може глибоко впливати на своїх співгромадян»<sup>42</sup>. Режисер констатує, що хоча «театр «Березіль» — кращий із театрів на Україні [...] все-таки відчувається, що у наших акторів нема того шукання, довбання, удосконалювання себе, праці над собою. Актор повинен рости від спектаклю до спектаклю»<sup>43</sup>.

Афористичність мислення Г. Сковороди й Леся Курбаса увиразнює етапні моменти філософських роздумів, творчих зламів. За Г. Сковородою, святість життя — тільки у справах. Для Леся Курбаса святою справою його життя став театр: «Театр — це таке мистецтво, в якому провідним моментом як засобом є зображення (підкреслюю: як засобом) еволюції в конфлікті наявних енергій, персоніфікованих чи прив'язаних до певних феноменів»<sup>44</sup>; «Театр переживання — це завжди театр аматорський»; «Ознака, що відрізняє позитивність від занепадництва, ознака справжньої істини чи всякого руху, який з нею пов'язаний, зводиться до максими, висловленої ідеалістом Емерсоном, яка звучить так: найбільше добро — це є концентрація, найбільше зло — це є розпорошеність»; «Всяка концентрація — це є саме утвердження принципу життя, утвердження життя, як основи всякої найдоцільнішої еволюції»<sup>45</sup>. В останньому записі щоденника від 06.02.1927 р. йдеться: «Як мисль, сказано гарно: «Виростити нове мистецтво на гіллі тисячолітньої культури і на гнилих листках опадаючої сучасності»»<sup>46</sup>.

Леся Курбас, як і Г. Сковорода, презентує виняткове явище у вимірі не лише слов'янського, а і світового<sup>47</sup> культурного простору.

---

<sup>42</sup> Курбас Л. Філософія театру / Упоряд. М. Лабінський. Київ : Основи, 2001. С. 85–92.

<sup>43</sup> Там само. С. 163.

<sup>44</sup> Курбас Л. Суспільне призначення мистецького твору і етапи розвитку сучасних театрів. Молодий театр. // Березіль: із творчої спадщини / Упоряд. М. Лабінський. Київ : Дніпро, 1988. С. 87–91.

<sup>45</sup> Курбас Л. Філософія театру / Упоряд. М. Лабінський. Київ : Основи, 2001. С. 92.

<sup>46</sup> Там само. С. 65.

<sup>47</sup> До 100-річчя (1987 р.) Леся Курбаса, відзначеного в календарі пам'ятних дат ЮНЕСКО, Н. Корнієнко написала статтю для «Кур'єра ЮНЕСКО», перекладену понад 30 мовами у 160 країнах світу. 1989 р. саме Н. Корнієнко створила Міжнародний центр Леся Курбаса, тільки в грудні 1994 р. постановою Кабінету Міністрів України було створено відповідний державний центр. «Однією з ланок цього дослідницького і театральнo-експериментального Центру є підрозділ фундаментальної теорії, який має працювати з новітніми методологіями на перетині театрознавства, семіотики, культурології, соціальної психології і соціології художньої культури, синергетики».

Р. Лужний вважав, що саме зараз філософські й поетичні твори Г. Сковороди дозволяють відчитати те, що становить їхню істоту<sup>48</sup>, його концепцію Бога і людини, міцно закорінену в сакральній реальності Біблії. Першим завершеним твором Г. Сковороди є «Наркіс. Розмова про те: Пізнай Себе», останнім — «Асхань, про пізнання самого себе». У Леся Курбаса помітна схожа послідовність від перших оптимістичних розвідок до останніх, позначених трагізмом пошуків виходу з глухого кута.

Рух до Г. Сковороди — вічний, ніколи не є випадковим сплеск зацікавленості його філософією, про що свідчить, наприклад, вистава В. Кучинського «Благодарний Еродій»<sup>49</sup> (робота Львівського академічного молодіжного театру імені Леся Курбаского 1992–1993 рр.<sup>50</sup>). У поезії симптоматичним вважаємо «Подражаніє Григорію Сковороді» В. Недоступа<sup>51</sup>. Сам час усе розставить на відповідні місця (тут правомірною погодитися з гіпотезою Н. Корнієнко, що в історії залишиться лише те, що «охудожнено»)<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> Studia slavica: In honorem viri doctriissimi Olexa Horbatsch : w 2 t. München : Otto Wagner, 1983. T. 2. P. 102.

<sup>49</sup> Н. Корнієнко вважає, що у виставі-ескізі «тінню витають всі головні максими Г. Сковороди», а «словопластика вистави В. Кучинського, її внутрішні ритуали (пророчення зерна; включення глядача до естетичної акції; пропонування розділити спільний хліб чи яблуко тощо), естетика, розімкнута в етику сковородинського космосу; нарешті, ідея відповідальності за власний внутрішній світ, за цілісність реєструє у формах імпровізаційного, підкреслено ігрового театрального письма ідентифікацію з праосновами національної етики. Закорінення в минуле, де людина за всіх її контрастів (тексти епохи бароко наголошують особливо цю якість), несла в собі парадоксальні коди цілісності, знімає намули «ідеологій» і виробляє нову естетичну мову національної ідентичності»

<sup>50</sup> У виставах В. Кучинського найпоширеніша символіка білого кольору, за допомогою якого передається окреслений М. Ласло-Куцюк апофеоз світла в Г. Сковороди, який визначається «саме настійливим дошукуванням начала. Саме своєрідною винагородою для цього пошуку виникає його грандіозна візія світла, про яку український філософ розповів у розділі «Обновленіє мыра» з його трактату «Брань архистратига Михаила со Сатанюю о сем: легко быть благим» (Ласло-Куцюк М. Апофеоз світла у творчості Григорія Сковороди // Слово і час. 1990. № 3. С. 57).

<sup>51</sup> Недоступ В. Подражаніє Григорію Сковороді // Зустрічі. 1994. № 8. Слушними видаються спостереження Н. Корнієнко про настання ери небароко, де еkleктика є «недоздійсненністю синтезу».

<sup>52</sup> Корнієнко Н. Український театр у переддень третього тисячоліття. Київ : Факт, 2000. С. 151.

І. Франко<sup>53</sup> та згодом Б. Лепкий<sup>54</sup> акцентували на тому, що Г. Сковорода зробив значний внесок для відродження вищих українських прошарків, тому що вирвав їх із летаргічного сну, у якому вони перебували, втративши незалежність, а з нею і всі високі помисли. Філософ будив совість, шляхетність і творчий неспокій, прагнув усвідомлення, пізнання себе, Бога і світу, оскільки це, на його думку, одне й те ж. Так само винятковою є творча спадщина Леся Курбаса. Можна стверджувати про змістову, інтонаційну, понадчасову зрідненість філософських міркувань Леся Курбаса з філософською думкою мислителя 18. ст., «філософа себепізнання».

---

<sup>53</sup> Franko I. Charakterystyka literatury ruskiej XVI–XVIII wieku // Kurjer Lwowski. 1892. № 146. Vol. 26. P. 5.

<sup>54</sup> Lępyj B. Zarys literatury ukraińskiej. Warszawa; Kraków : Zakłady graficzne Eugenjusza i dra Kaz.Koziańskich, 1930. P. 185–186.

## **АРХІТЕКТУРА УКРАЇНИ В ЕПОХУ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ**

«Понеже в ней не разумею, для того и ея не вижу» — так написав про архітектуру Г. Сковорода. Проте мав на увазі не себе, а абстрактного мало-свідомого персонажа, взятого для прикладу. Сам він архітектуру розумів, отримавши про неї базові знання у Києво-Могилянській академії, і добре бачив у своїх численних подорожах Україною й не тільки. Його життєва мандрівка (1722–1794) збіглася з двома прикінцевими етапами розвитку архітектурного стилю українського бароко, без якого неможливо навіть помислити українську національну ідентичність. До речі, так само, як і без нашого мандрівного філософа. Зустріч мислителя з національною архітектурою на етапі її найвищого розквіту — хронологічна й ментальна — дуже цікаве явище, наразі ніким не досліджене й не осмислене. Тож спробуємо про це поміркувати й розповісти, маючи на увазі ось що: Григорій Сковорода, на відміну від Рене Декарта чи Людвіга Вітгенштайна, спеціально про архітектуру не писав. Хіба що у філософських діалогах звертався до архітектурних прикладів — для кращого увиразнення тієї чи іншої тези. Проте незалежно від того, думає, говорить, пише людина про архітектуру чи ні, — архітектурне середовище та його об'єкти (будівлі й споруди) впливають на неї постійно й переважно неусвідомлено, формуючи особистість: від її естетичних уявлень до стереотипів поведінки. Цим архітектура значно сильніша (й небезпечніша — !), ніж усі інші види мистецтва разом: погану картину, гравюру чи скульптуру можна сховати, у театр чи кінотеатр можна не піти, а від поганої архітектури сховатися неможливо. І вона діє тим сильніше, чим менше людина це усвідомлює. Тож і Г. Сковорода навчався і навчав, жив і мандрував у певному архітектурному середовищі ранньомодерного часу.

З огляду на це варто уважніше придивитися до української архітектури скovorодинівської доби, до перипетій її розвитку. Сам філософ еволюцію зодчества від старого до нового чітко усвідомлював, називаючи в одному із текстів Успенський собор в Охтирці, споруджений в роки його дитинства 1728–1738 рр. «старою церквою», тоді як новою церквою тоді була Покровська, споруджена там само 1753–1768 рр. Тож з'ясуємо: чи



можемо ми тепер побачити ті самі архітектурні шедеври, які бачив Г. Сковорода; що з тієї архітектурної спадщини збереглося, а що ні; які хрестоматійно відомі архітектурні пам'ятки дійсно пов'язані з його життєвим шляхом, а які «притягнуто за вуха» завдяки благочестивим вигадкам зацікавлених нащадків.

**Історична епоха та її архітектура.** Історичний час життєвої мандрівки Г. Сковороди — приєднання Гетьманщини, суто українського суспільно-історичного феномену, що постав у нищівних війнах як наслідок Хмельниччини. Тоді Україна виборола державність у формі автономії, втрачену потім в останній чверті 18 ст. Гетьманщина для тієї доби є ключовим поняттям. У зв'язку з цим вважаємо необхідним зробити важливе застереження: Гетьманщину можна розглядати і як поняття географічне, і як поняття хронологічне. Географічно — це два регіони України — Північне Лівобережжя й Середня Наддніпрянщина. Конкретніше — сучасні області Чернігівська, Полтавська, північна частина Сумської, лівобережні частини Київської та Черкаської областей, а також південно-західна частина Брянської області (РФ). Їх здавна об'єднують географічним терміном «Гетьманщина» як територію, що 1648–1765 рр. перебувала під владою гетьманів.

Як хронологічне поняття термін «Гетьманщина» використовують для означення часу існування Української Держави 17–18 ст., яка мала різні найменування: Військо Запорозьке, Велике Князівство Руське, згодом — Малоросія. В українському народі утвердилося найменування «Гетьманщина» (тут згадується Шевченкове «дуби з Гетьманщини стоять» як пряма вказівка на час, а не на місце). Нижня хронологічна межа Гетьманщини визначена 1648 р. — початком Хмельниччини. Верхню хронологічну межу, тобто час припинення існування Гетьманщини, не може бути визначено з такою ж чіткістю, як нижню. Вона не збігається з 1765 р. — моментом ліквідації гетьманства згідно з указом російської імператриці Катерини II. Це пояснюється тим, що попри усунення з посади останнього гетьмана К. Розумовського, автономія тодішньої Гетьманщини-Малоросії зберігалася до кінця 1781, коли край поділено на губернії і запроваджено загальноросійські адміністрацію і судочинство. Тоді й були ліквідовані найважливіші (але далеко не всі) ознаки української автономії. Проте Гетьманщина назавжди закарбувалася в національній свідомості українців як ключове явище нашої історії та культури.

У цьому тексті ми засновуємося на результатах власних досліджень попередніх років<sup>1</sup>, які дозволяють, не вдаючись до багатослівних пояснень і доведень, сформулювати на початку кілька засадничих тез.

По-перше, ми розглядаємо архітектуру України як самостійне явище, а не як похідну від архітектури Московського царства, Російської імперії чи маргінальне явище центральноєвропейського архітектурного процесу, як це мало місце в працях низки попередніх дослідників<sup>2</sup>. У цьому ми спираємося на наше головне історичне джерело — пам'ятки архітектури 17–18 ст., що демонструють високий рівень самодостатності української архітектури, досягнутий на основі розвитку і трансформації автохтонних традицій та вибіркового засвоєння досвіду інших культур. Тож українська архітектура доби Гетьманщини не була провінційним відгалуженням ні польської, ані російської чи якоїсь іншої архітектури.

По-друге, ми спростовуємо наявні в науці некоректні погляди й уявлення щодо архітектури тієї доби, зокрема визначення панівної стилістики архітектури як однозначно барокової. Доведено існування на теренах України двох стильових течій — суто барокової, західного походження, і ренесансно-барокового синтезу, що став наслідком розвитку автохтонних архітектурних традицій. При цьому принципово важливо, що тогочасні ренесансні тенденції мали в основі не тільки впливи італійського (австрійського, німецького, польського, литовського) ренесансу, а й відродження «своєї античності» — спадщини архітектури Давньої Русі.

Щодо цієї архітектури досі поширено чимало упереджень і недолугостей. Так, лише повним незнанням або свідомим ігноруванням фактичного матеріалу можна пояснити твердження колеги В. Александровича про «принципову відмінність» мурованого і дерев'яного українського храмового будівництва<sup>3</sup> (тут годилося б пояснити, в чому полягає «принциповість»

---

<sup>1</sup> Вечерський В. Архітектурна й містобудівна спадщина доби Гетьманщини. Формування, дослідження, охорона. Київ : Головкиївархітектура, 2001. 350 с.

<sup>2</sup> Нариси історії архітектури Української РСР. Київ : Держбудвидав УРСР, 1957. С. 3–4; Цапенко М. Архитектура Левобережной Украины XVII–XVIII веков. Москва : Стройиздат, 1967. С. 6; 28–29; Історія українського мистецтва : в 5 т. Київ : Головна редакція УРЕ, 1968. Т. 3. С. 5–6; Січинський В. Українська архітектура // Українська культура: Лекції за редакцією Д. Антоновича. Київ : Либідь, 1993. С. 248.

<sup>3</sup> Історія Української культури : в 5 т. Київ : Наукова думка, 2003. Т. 3: Українська культура другої половини XVII–XVIII століть. С. 840.

цієї відмінності — невже в матеріалі стін і підмурків?!), а також «убивчий» висновок автора: «Навіть за умов піднесення мистецького життя на території козацької України розбудована власна традиція мурованої архітектури тут так і не склалася»<sup>4</sup>.

З огляду на такі висновки авторитетного видання актуалізується потреба, оприлюднюючи факти, розвінчувати лукаві теорії псевдонауковців, що проповідують національно-культурну неповносправність українців, які, мовляв, навіть у часи найбільшого національного піднесення не спромоглися на свою оригінальну архітектуру.

Доба Гетьманщини характерна тим, що попри військово-політичну нестабільність тодішнє суспільство і політичний провід надавали пріоритетного значення архітектурі — «мистецтву королів». Зодчество отримало таке метафоричне визначення з огляду на те, що з усіх мистецтв воно вимагає найбільших матеріальних ресурсів і капіталів. Таку розкіш можуть собі дозволити тільки заможні й стабільні суспільства. Парадокс Гетьманщини полягає в тому, що розквіт архітектури тут хронологічно збігається з численними війнами й соціальними потрясіннями. Так спростовується за давньогрецьким стереотипом: вважалося, що для розвитку архітектури потрібен мир, спокій, економічне процвітання. Проте найвизначніші шедеври української архітектури 17–18 ст., які є нашим оригінальним національним внеском до скарбниці світового зодчества, постали в часи суцільних воєн, розрухи й нестабільності. Причина бурхливого розвитку архітектури була дуже простою: у ті часи найширші народні маси отримали повну свободу підприємницької діяльності й сповна нею скористалися, що й зумовило значний господарський поступ.

Щоб реально уявити собі суто матеріальну вартість архітектури, наведемо такі дані: на початку 18 ст. річна платня фахівця найвищої кваліфікації (ректора колегіуму) становила від 50 до 100 злотих (або карбованців)<sup>5</sup>. Річний бюджет Гетьманщини, вперше обчислений за гетьмана Д. Апостола, складав 144 тисячі злотих<sup>6</sup>. При цьому будівництво невеликого мурованого будиночка (кам'яниці) коштувало 500 злотих, дерев'яної церкви — до

---

<sup>4</sup> Там само. С. 844.

<sup>5</sup> Багалій Д. Історія Слобідської України. Харків: Основа, 1991. С. 193.

<sup>6</sup> Дорошенко Д. Нарис історії України: в 2 т. Мюнхен: Дніпрова хвиля, 1966. Т. 2. С. 184.

10 тисяч злотих, мурованої церкви — 15–30 тисяч злотих<sup>7</sup>. Великі мазепинські собори коштували до 100 тисяч злотих, а мур із баштами довкола Києво-Печерської лаври обійшовся гетьманському скарбові в один мільйон злотих<sup>8</sup>. Отже, широкий розмах будівничої діяльності в цю епоху свідчить як про значний господарський поступ, так і про те, що архітектура справді стала загальнонаціональним пріоритетом.

Духовний клімат доби визначався розвитком освіти, найвищими осередками якої були Києво-Могилянська колегія (з 1700 р. — Академія), колегіуми в Чернігові (з 1700), Харкові (з 1726), Переяславі (з 1738), які до певної міри «врівноважили» старіші осередки освіти в Галичині й на Волині (єзуїтські колегії у Львові й Ярославі, інших містах)<sup>9</sup>. До речі, з чотирьох перелічених вище колегій три безпосередньо пов'язані з діяльністю Г. Сковороди. Високий престиж освіти в тодішньому українському суспільстві підтверджують не тільки спостереження іноземців (Павло Алеппський, 1654)<sup>10</sup>, а й такий важливий державно-політичний документ, як Гадяцький трактат 1658 р., де серед загальнонаціональних пріоритетів зазначено відкриття в Україні двох університетів<sup>11</sup>. А на початку 18 ст. за часів гетьманування І. Мазепи кількість студентів Київської академії сягнула 2000 осіб<sup>12</sup>.

У середині 18 ст. у Київській академії почали викладати архітектуру в складі курсу математичних наук. Тут отримав початкову архітектурну освіту знаменитий київський зодчий Іван Григорович-Барський<sup>13</sup>. Досвід подорожей його брата — славетного мандрівника Василя Барського вплинув на триб життя Г. Сковороди. Згодом цей

---

<sup>7</sup> Багалій Д. Історія Слобідської України. Харків : Основа, 1991. С. 216; Возняк М. Бендерська комісія по смерті Мазепи // Мазепа: збірник : у 2 т. Варшава : З друкарні Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові, 1938. Т. 1. С. 107–132.

<sup>8</sup> Там само. С. 130–131.

<sup>9</sup> Субтельний О. Україна: історія / Пер. з англ. Ю. Шевчука. 2-ге вид. Київ : Либідь, 1992. С. 177–178.

<sup>10</sup> Січинський В. Чужинці про Україну. Київ : Довіра, 1992. С. 82.

<sup>11</sup> Гадяцький договір // Енциклопедія українознавства: Словникова частина : в 11 т. Львів : Наукове товариство ім. Т. Шевченка, 1993. Т. 1. С. 333.

<sup>12</sup> Оглоблин О. Гетьман Іван Мазепа і духовне життя України // Пам'ятки України. 1991. № 6. С. 16–19.

<sup>13</sup> Кілессо Т. Формування архітектури Києва другої половини XVII — 80-х років XVIII століть: Автореф. дис... кандидата архітектури: 18.00.01. Київ : Академія образотворчого мистецтва і архітектури, 1996. С. 13.



Кієво-Могилянська колегія та її студії, зображені на тезі  
П. Колачинському гравера І. Щирського 1698 р.

курс архітектури запроваджено у Харківському й Переяславському коле́гіумах<sup>14</sup>. Це засвідчує зросте суспільне та ідеологічне значення архітектури. Усвідомлення творчого індивіда (як замовника, так і архітектора) часткою свого народу, бажання прислужитися «оздобі отчизни» через мистецтво, головними функціями якого тоді вважали *docere, delectare, movere* (навчати, втішати, зворушувати), — стало основою пошуку і піднесення на небачену доти висоту власних, автохтонних культурних вартостей. За таких умов чуже, привнесене з інших країв, не накладалося окремими клаптями на масив української культури (і архітектури зокрема), а органічно вросло в неї, збагачуючи образну палітру новою стилістикою<sup>15</sup>.

Саме в архітектурі початку 18 ст. найповніше виявилася нова реальність: на зміну мозаїчності «розтятого світу» першої половини 17 ст. постав цілісний образ української культури зі сформованою шкалою вартостей. За влучним визначенням Н. Яковенко, саме в цю добу «культура в Україні» перетворилася на «українську культуру»<sup>16</sup>.

У ті часи замовники мурованих і дерев'яних храмів, як і майстри-будівничі, добре розумілися на суто мистецьких аспектах архітектури. Так, парафіяни слободи Ворожби на Слобожанщині у контракті 1769 р. із мешканцем м. Сум Г. Дідашенком вимагали, щоб їхня церква була виведена «в вишину в настоящую пропорцію». А ніжинський майстер П. Шолудько, автор славнозвісної дерев'яної Вознесенської церкви в м. Березні, у контракті 1759 р. на її побудову зобов'язався: «что от их<sup>17</sup> к лутшому того строения манеру будет приказано делать, оное повеление, не пренебрегая, со всяким тщанием, радетельно и бесспорно исполнять работою». Понад те, вже після підписання цього контракту майстер дописав до нього такий дещо емоційний додаток: «В добавку сего моего контракта еще задолжаюсь по точному примеру Покровской Березинской церкви два предвернии слупы<sup>18</sup> сделать з баянами

---

<sup>14</sup> Развитие строительной науки и техники в Украинской ССР : в 3 т. Киев : Наукова думка, 1989. Т. 1. С. 91.

<sup>15</sup> Яковенко Н. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст. Київ : Генеза, 1997. С. 258.

<sup>16</sup> Там само. С. 258.

<sup>17</sup> Маються на увазі парафіяни-замовники.

<sup>18</sup> Йдеться про дві високі вежі при головному вході до храму.

манерними и, превосходя ту работу, как можно красивейше делать старатимусь»<sup>19</sup>.

За Гетьманщини світогляд творців і споживачів архітектури став новим. Людям вільним, належним до лицарського стану, нікому непідлеглим, що враз запанували в багатому й квітучому краї, необхідна була нова архітектурна естетика, базована на національних просторових архетипах. Їм подобалися споруди високі, піднесені, вільно розташовані в довкіллі й пишно декоровані. Тому в архітектурних образах храмів цієї доби у Наддніпрянщині, Лівобережжі та Слобожанщині, як давно зазначили дослідники<sup>20</sup>, втілено почуття тріумфу, радості, свободи. Цього досягнуто такими засобами, як: збільшення майже вдвічі, порівняно з попередньою добою, пересічної висоти церковних споруд; переважання висотних центричних композицій зі строгою ієрархічністю побудови; зростання значення лінії силуету; застосування нових конструкцій. Як у жоден інший період розвитку української архітектури, в елітарне й масове муроване монументальне зодчество було перенесено естетику народного дерев'яного монументального будівництва, причому зроблено це було настільки талановито й органічно, що муровані будівлі, попри явну залежність їх формоутворення від дерев'яних прототипів, цілковито позбавлені рис вторинності й запозиченості. Промовистим прикладом є Покровський собор у Харкові, до якого ми ще повернемося.

Розглядаючи архітектуру Гетьманщини як певну хронологічну цілісність, за об'єктивними параметрами в ній слід виділити чотири етапи, два з яких припадають на часи життя Г. Сковороди. Це етап стагнації 1709–1750 рр. та завершальний етап 1750–1781 рр..

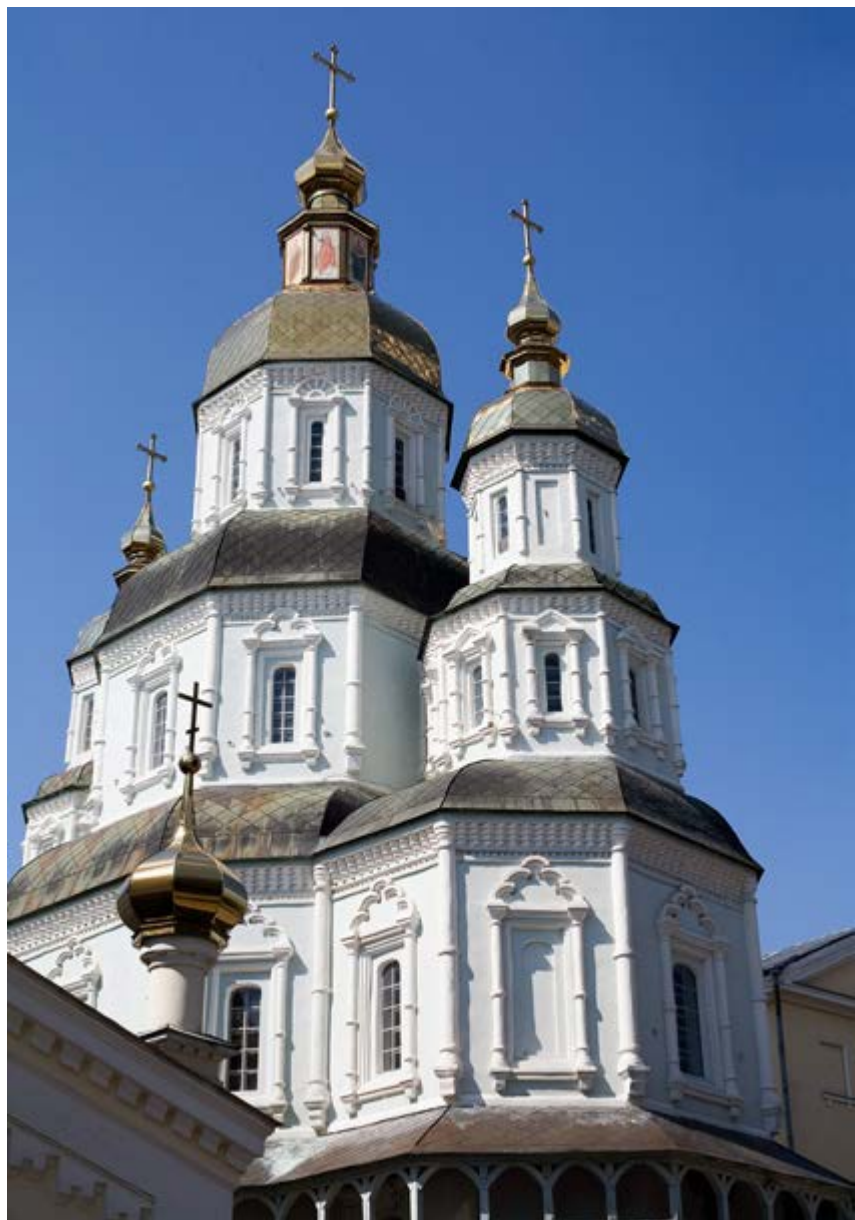
Етап стагнації прикметний тим, що попередні два етапи протягом другої половини 17 ст. характеризувалися революційними змінами. На противагу їм цей 40-річний етап в історії України був кризовим і навіть дещо занепадницьким<sup>21</sup>. Після остаточної невдачі Мазепиних спроб об'єднати

---

<sup>19</sup> Таранушенко С. Народні елементи в монументальній мурованій архітектурі XVII–XVIII століть на Слобожанщині // Пам'ятки України. 1992. № 2–3. С. 121.

<sup>20</sup> Таранушенко С. Пам'ятники архітектури Слобожанщини XVII–XVIII віків // Питання історії архітектури та будівельної техніки України. Київ : Держбудвидав УРСР, 1959. С. 44–80.

<sup>21</sup> Дорошенко Д. Нарис історії України : в 2 т. Мюнхен : Дніпрова хвиля, 1966. Т. 2. С. 159–194.



*Покровський собор у Харкові. Фото В. Вечерського*



Лівобережжя з Правобережжям аж до кінця доби Гетьманщини Україна лишилася поділеною вздовж Дніпра між Російською імперією і Річчю Посполитою. На Лівобережжі імперський уряд різко обмежив автономію, систематично підривав економіку й торгівлю, знекровлював людність поборами, мобілізаціями й військовими реквізиціями.

Після спустошень Північної війни господарство України дещо налагодилося за гетьманства Д. Апостола (1727–1734), але російсько-турецька війна 1735–1740 рр. завдала такого спустошення краю, що населення не могло навіть себе прогодувати. Деяке покращення соціально-економічної ситуації в Україні спостерігається тільки з другої половини 1740-х років.<sup>22</sup>

Наслідком зазначених кризових явищ стало різке зменшення будівництва, особливо мурованого. При цьому зросла роль фундацій центрального імперського уряду, натомість зменшилася кількість престижних гетьманських і старшинських фундацій. Велике будівництво на цьому етапі зосереджувалося переважно в Києві. Серед видів архітектурної діяльності переважала реконструкція раніше зведених споруд. Зросли регіональні відмінності в архітектурі Лівобережжя і Києва з одного боку та Західної України зі Львовом — з другого.

Загалом для архітектури 1720–1750-х років, тобто часів молодості Г. Сковороди, характерні дві тенденції, які парадоксальним чином взаємозумовлюють одна одну: скорочення внаслідок господарської кризи масового будівництва та підвищення якості архітектурних вирішень тих мурованих споруд, які все-таки зводяться. Це пов'язано зі збільшенням кількості майстрів-архітекторів і підвищенням рівня їхньої фахової майстерності. Завдяки праці німця Й. Г. Шедела на Наддніпрянщині виник у цей час осередок цілком своєрідної барокової архітектури європейського класу. На цьому етапі нівелюється явище хронологічної ретардації (запізнення) стилістики української мурованої архітектури стосовно центральноєвропейської.

Спостереження за архітектурою тієї доби, як церковною, так і цивільною, дають змогу зробити висновок, що в той час у здочестві більше цінували красу, ніж утилітарні якості. З цим пов'язана безпрецедентна увага до декору фасадів та інтер'єру. Як слушно зазначено в працях попе-

---

<sup>22</sup> Жуковский А., Субельный О. История Украины // Энциклопедия украинизмства: Словникова частина : в 11 т. Львів : Наукове товариство ім. Т. Шевченка, 1995. Т. 11. С. 51–58.

редників<sup>23</sup>, на цьому етапі відбувся перехід від засадничої тектонічності до декоративності з наростанням маньєристичних рис стилю. З цим пов'язане різкіше, ніж у 17 ст., розмежування елітарної та народної архітектури. Цей процес посилювався з переходом до «золотої осені української автономії», як назвав правління останнього гетьмана К. Розумовського О. Оглоблин<sup>24</sup>.

Визначальною рисою тогочасної архітектури була ансамблевість, пов'язана з більшою регулярністю й частим застосуванням значних за масштабом симетричних структур. Незаперечним найвидатнішим явищем архітектури цього етапу є 17-річна київська творчість архітектора Й. Г. Шеделя. Його шедеври стали блискучим підсумком розвитку українського національного стилю в архітектурі. Саме завдяки його творчості центром архітектурного процесу в Україні знову (після перерви 16–17 ст.) став Київ. Відтоді усі регіональні школи мурованого й дерев'яного будівництва відігравали, порівняно з Києвом, роль провінційних<sup>25</sup>. Кожна з них мала свої досягнення й заслуговує на окремий розгляд, проте жодна не може дорівнятися до київської, яка воістину стала столичною.

Протягом завершального етапу (1750–1781) розвиток архітектури відбувався в сприятливіших умовах освіченого абсолютизму. Обраний 1750 р. гетьманом К. Розумовський, європейськи освічений син козака, користуючись родинними зв'язками з російським імператорським домом, повів політику перетворення Гетьманщини на європейську державу, з розвиненими функціями державного управління. Він підпорядкував своєму регіменту Запорозьку Січ, завершив кодифікацію українського права, провів реформу армії, судочинства, старшинську раду перетворював на своєрідний парламент — Генеральне зібрання, мав намір зробити гетьманство спадковим, започаткувавши в Україні окрему від Росії династію. Відповідно до своїх політичних амбіцій гетьман надавав пріоритетного значення розвитку освіти, елітарної культури й мистецтва: зробив спробу заснувати в Батурині університет, у Глухові створив «пансіон для дітей малоросійського шляхетства»;

<sup>23</sup> Яблонский Д. Порталы в украинской архитектуре. Киев : Академия архитектуры УССР, 1955. 142 с.; Всеобщая история архитектуры : в 12 т. Москва : Стройиздат, 1968. Т. 6: Архитектура России, Украины и Белоруссии XIV — первой половины XIX вв. С. 339–452.

<sup>24</sup> Оглоблин О. Люди старої України. Мюнхен : Дніпрова хвиля, 1959. С. 14.

<sup>25</sup> Кіселюк Т. Формування архітектури Києва другої половини XVII — 80-х років XVIII століть: Автореф. дис... кандидата архітектури: 18.00.01. Київ : Академія образотворчого мистецтва і архітектури, 1996. 20 с.

при своєму Глухівському дворі утримував хор, оркестр, драматичну, оперну й балетну трупи, а також бібліотеку. За часів К. Розумовського козацька старшина перетворилася на місцеву аристократію. Щоправда, негативною тенденцією цього етапу став занепад міст, оскільки і гетьманська, й імперська адміністрації однаково поборювали місцеве самоврядування, знищуючи економічну самостійність українських міст<sup>26</sup>.

Усе це відобразилося на архітектурній діяльності. Архітектура набула станового характеру, тому значні її досягнення пов'язані з державними і панськими замовленнями. Активна розбудова форм державного життя зумовила зведення урядових і представницьких будівель — від гетьманського і царського палаців у Глухові й Києві до полкових і сотенних канцелярій, ратуш і магістратів, будинків судових установ<sup>27</sup>. Державні замовлення в цю епоху відіграють провідну роль: на них зосереджують значні кошти, тут працюють найкращі архітектори — А. Квасов, І. Григорович-Барський, І. Мічурін, Д. Ухтомський.



*Царський (Маріїнський) палац у Києві. Фото середини ХХ ст.*

<sup>26</sup> Яковенко Н. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст. Київ : Генеза, 1997. С. 282.

<sup>27</sup> Цапенко М. Архитектура Левобережной Украины XVII–XVIII веков. Москва : Стройиздат, 1967. С. 94–96.

Описана ситуація принципово не змінилася й після 1764, коли на посту правителя Гетьманщини К. Розумовського змінив один із найвизначніших державних діячів епохи Катерини II П. Румянцев (Румянцев-Задунайський). Він мав величезні маєтності в Україні, тому був особисто зацікавлений у господарському поступі краю. При ньому аж до 1780-х років тривала реалізація амбіційних будівельних програм, започаткованих родиною Розумовських, а також іще грандіозніших задумів нового правителя (зокрема будівництво Малоросійської колегії в Глухові)<sup>28</sup>.

Незважаючи на самостійницьку політику останнього гетьмана, законодавцем моди в елітарній архітектурі Гетьманщини був імперський центр. Звідти надсилали проекти й архітектори для зведення престижних споруд — Андріївської церкви та Царського палацу в Києві. У московських «архітектурних командах» Д. Ухтомського та І. Мічуріна навчалися архітектори, які згодом працювали в Україні. Поступово посилювався централізований державний контроль за будівельною діяльністю, запроваджено перші стандарти в цій галузі. Значного поширення набули архітектурні уявля, особливо Дж. Віньйоли та А. Палладіо.

На цьому етапі викристалізувалися два головних центри розвитку архітектури: на сході — Київ, на заході — Львів. Кожен із них мав свої особливості. У стильовому відношенні простежується більша єдність архітектури в різних землях України. У дерев'яній архітектурі помітний розквіт новаторських пошуків, особливо у вирішенні висотних багатодільних композицій. Проте в елітарній мурованій архітектурі на Заході України яскравіше виявлені загальноєвропейські аспекти стилю, на Сході — його автохтонні риси. Починає домінувати стилістика рококо, що особливо помітно в декорі, а також в еліптичних планах костелів і церков Західної України. Поступова інфільтрація стилістики класицизму стає помітною з 1770-х років. Загалом архітектура цього етапу хронологічно збігається з останнім етапом загальноєвропейського бароко (рококо) й початком розвитку нового світового стилю — класицизму. Основним напрямом розвитку архітектури було удосконалення й ускладнення композиційно-образних засобів та розширення типологічного набору споруд. Водночас на

---

<sup>28</sup> Асеев Ю., Вечерський В., Годованюк О. та ін. Історія української архітектури. Київ : Техніка, 2003. С. 205.



Андріївська церква в Києві. Акварель Н. Орди 1870 р.

цьому етапі зародилися й розвинулися деякі риси будівель нових типів (житлових, представницьких, урядових, навчальних), формування яких припадає вже на 19 ст.

Цей етап став своєрідним підсумком розвитку українського зодчества трьох попередніх століть. Тут знайшли логічне завершення такі основні тенденції, як ансамблевість, композиційна урівноваженість, регулярність, ієрархічність побудов, важливість силуетних характеристик, підкреслена пластичність об'ємів, пишний, але водночас тектонічний декор.

У цей час великих змін зазнали українські міста. Під кінець 18 ст. завершився тривалий процес формування «річкових фасадів» більшості міст. Ці річкові фасади і в ту епоху, і тепер відіграють провідну роль у формуванні «умоглядного образу» кожного історичного міста. Найхарактернішим, майже хрестоматійним прикладом є панорама і силует Києва, що розкриваються з лівого берега Дніпра. Так бачили Київ усі подорожні, які йшло до нього з лівобережжя, серед них і Г. Сковорода. Ця панорама й силует мають знаковий, символічний сенс. Це відображено як в образотворчому мистецтві (гравюри українських стародруків 17–18 ст.; літографії 19 ст.; рисунки М. Сажина, Т. Шевченка; полотна Г. Гроте «Під Києвом», 1850, В. Штернберга «Переправа через Дніпро біля



*Вид на Києво-Печерську лавру з лівого берега Дніпра. Малюнок М.Сажина 1840-х рр.*

Києва», 1857, К. Трохименка та інших митців)<sup>29</sup>, так і в красному письменстві. Найвиразніше це виявлено в поемі Т. Шевченка «Варнак», де описано сприйняття київської панорами з лівобережжя Дніпра, при виході з Броварського лісу:

Мов на небі висить  
Святий Київ наш великий.  
Святим дивом сяють  
Храми Божі, ніби з Самим  
Богом розмовляють.  
Дивлюся я, а сам млію  
Тихо задзвонили  
У Києві, мов на небі...<sup>30</sup>

Оце Шевченкове «мов на небі», вжите двічі в такому невеликому фрагменті, свідчить, що у сприйнятті пересічного православного українця такі панорами асоціювалися з «Небесним Єрусалимом» — житлом праведних, Раєм.

Це однаково стосується панорам не тільки Києва, а й Канева, Чернівців, Чернігова, Ніжина, Ромен, Полтави, Глухова, Сум, Харкова, Новгород-Сіверського, Переяслава — переважної більшості наших міст. У всіх них до 1770-х містобудівна композиція розвивалася уздовж підвищених річкових берегів з орієнтацією на заплаву, з розгортанням на високому березі ланцюжка архітектурних домінант. Пізніше головний вектор містобудівного розвитку змінюється на перпендикулярний, углиб плато. Особливо добре це простежується на прикладі міст рідної для Г. Сковороди Лівобережної України (Чернігова, Полтави, Лубен і Ромен).

**Навчання: Київ.** Матеріали наших досліджень уможливають мандрівку містами України часів Г. Сковороди для ознайомлення з їхньою архітектурою і пам'ятками — тими містами, в яких він бував неодноразово. До речі, це може бути основою тематичного туристичного маршруту.

Почнемо з Києва — міста, де Г. Сковорода навчався і в якому потім часто бував. Зафіксовано його перебування тут (1734–1741, 1744–1745,

---

<sup>29</sup> Крізь віки. Київ в образотворчому мистецтві XII–XX ст. Живопис. Графіка / Авт.-упоряд.: Ю. Белічко, В. Підгора. Київ : Мистецтво, 1982. 335 с.

<sup>30</sup> Шевченко Т. Кобзар. Київ : Держлітвидав, 1963. С. 400–403.

1750, 1751–1753, 1770). На той час Київ був головним містом України. Проте внаслідок збігу низки несприятливих історичних обставин адміністративним центром тієї частини України, яка перебувала під гетьманським регіментом (гетьманською столицею), був Глухів, до якого Г. Сковорода згодом помандрує з Києва. У Глухові зосереджували адміністративні й почасти репрезентативні функції. Проте справжнім столярним градом України-Руси, її духовним, культурним та економічним центром був і завжди лишався Київ. І саме так ставилися до Києва всі гетьмани, починаючи від Б. Хмельницького. Пам'ятаючи знаменний вислів київського митрополита Сильвестра (Косова) про те, що «Київ — наше небо»<sup>31</sup>, політичний провід Гетьманщини вважав за краще відвести подальше від цього священного міста небезпеки й злигодні військово-політичної боротьби свого часу, не наражаючи на загрозу руйнувань київські святині. Саме тому жоден із гетьманів навіть не намагався зробити Київ своєю постійною резиденцією, хоча всі вони дбали про «місто наше столичное» і нерідко тут мешкали.

Київ 1708–1781 рр. був центром Київської губернії, з 1781 р. — Київського намісництва. Ще з попередньої польсько-литовської доби місто мало самоврядування за Магдебурзьким правом. У 17–18 ст. Київ не був цілісним містобудівним утворенням, а складався з трьох відносно автономних частин, які мали окреме управління. Це були Верхнє місто, Поділ, Печерськ. Верхнім містом управляли Софійський та Михайлівський монастирі, а також московські воєводи. Подолом керував магістрат, а Печерськом — спершу Успенський Печерський монастир, а після 1708 р., коли там були розміщені губернські установи — російський генерал-губернатор. Отже, місцеве самоврядування мав тільки Поділ, де резидував спудей Г. Сковорода. Водночас українська державна влада (Гетьманат) майже не мала прямого адміністративного впливу на урядування в Києві.

Основи архітектурно-містобудівної своєрідності Києва закладені ще за Княжої доби. Саме тоді сформувалася дисперсна багатоядерна система розселення уздовж високого правого берега р. Дніпра, укріплень, розстановки основних архітектурних доміант, а також розплавальна мережа (вулиці в межах міст Володимира і Ярослава, на Подолі,

---

<sup>31</sup> Липа Ю. Київ — вічне місто // Пам'ятки України: історія та культура. 1997. № 3. С. 12.



а також основні шляхи, що пов'язували ці структурні частини міста між собою та з довкіллям). Тому не буде перебільшенням висновок, що в часи Давньої Русі визначено містобудівний каркас Києва з основними реперними точками, межами, розпланувально-просторовими зв'язками. Тоді ж були сформовані й основні риси об'ємно-просторової композиції.

Доба Гетьманщини пов'язана з найвищим розквітом київської архітектури на основі розвитку питомих київських традицій. Це парадоксально, оскільки Київ формально не мав столичного статусу, проте фактично був українською метрополією. У цьому сенсі він був поза конкуренцією — це засвідчує кількість архітектурних пам'яток доби Гетьманщини, які збереглися в місті попри всі руйнування у 20 ст. Саме в часи Г. Сковороди, у другій половині 18 ст. у Києві завершується кількасотрічний процес відродження міста після монголо-татарської навали 1240 р.: у 1763 р. тут обліковано 42 тисячі мешканців — майже стільки ж, як у першій третині 13 ст. до монголо-татарської навали<sup>32</sup>.

Коли підліток Г. Сковорода прибув до Києва, він побачив велику за площею лінійну міську агломерацію (хоча слів таких не знав), витягнуту вздовж Дніпра на 17 км, завширшки від 2,5 до 5,5 км. Її поліцентричне ядро складалася з уже згаданих топографічно відокремлених трьох основних історичних поселень: Верхнього міста, Подолу, Печерська. Верхнє місто і Печерськ посідали панівні висоти на наддніпрянському плато, причому на досить значній відстані одне від одного. Поділ лежав на правобережній надзаплаплавній терасі під Верхнім містом. Останнє складалося з таких структурних одиниць, як місто Володимира (Мале Верхнє місто), місто Ярослава (Велике Верхнє місто) та місто Ізяслава (Михайлівське відділення). Печерськ розвивався як типові монастирське містечко довкола Києво-Печерського монастиря (1598 р. монастирю офіційно підтверджено статус лаври).

Тоді центр громадського життя Києва був на Подолі як осередку торговельно-ремісничої діяльності і найбільш заселеному районі. Тут навколо торгу (сучасна Контрактова площа) групувалися не тільки торгові ряди, магістрат і житло заможних киян, а й Богоявленський Братський монастир із колегією (з 1701р. — академією) — провідним навчальним і науковим

---

<sup>32</sup> Київ: Енциклопедичний довідник. Київ: Головна редакція УРЕ, 1981. С. 15.

закладом тогочасної України, який і був метою першої київської подорожі підлітка Григорія.

Навколо зазначених вище основних найдавніших поселень існувала дисперсна система розселення, характер якої був визначений ландшафтом і системою комунікацій: села і хутори виникали в урочищах поблизу водойм і шляхів. Вузловими пунктами цієї системи були окраїнні міські та позаміські монастирі, як стародавні (Видубицький, Кирилівський), так і новопосталі — Микільський, Йорданський, Богословський, Китаївська і Голосіївська пустині. У 1770-х роках навколо трьох давніх міських центрів налічувалося близько 30 новіших відокремлених поселень — таких, як села Либідь, Совки, Шулявка (Шулявщина), Мишалівка (Мишоловка), Корчувате, Віта-Литовська, Жилини, Пирогів, хутори Яма (Ямки), Паньківщина, Голосіївський, Лазарівщина (Шахравщина) і Берковець; Микільська, Михайлівська, Петропавлівська та Софійська Борщагівки. На лівобережжі Дніпра розвивалися численні поселення, які, будучи територіально відділеними від Києва, функціонально все більше пов'язувалися з ним. Це села Вигурівщина, Троєщина, Осокорки, Позняки, Бортничі, Воскресенська, Микільська і Кухмістерська слобідки, хутір Дарницький.

Функціональне зонування Києва було специфічним: у межах трьох укріплених ядер концентрувалися найважливіші суспільні функції. У Верхньому місті — військово-адміністративний центр (воєводський двір, Приказна палата в межах колишнього міста Володимира, Стрілецька і Рейтарська слободи поблизу Софійського монастиря) і сакральний центр (Митрополія у Софійському монастирі); на Печерську — сакральний центр (Києво-Печерська лавра); 1708–1711 рр. сюди ж перемістився з Верхнього міста й військово-адміністративний центр. На Подолі, крім Братського монастиря з провідною навчальною функцією, були й інші монастирі. На березі Дніпра влаштовували пристані й різні супутні виробництва. Млини, кузні, торгові лазні, інші виробничі об'єкти розміщувалися по ярах і долинах біля невеликих річок і струмків. Іноді один вид ремесла концентрувався в певному урочищі — як, наприклад, відомі київські Дегтярі, Гончарі і Кожум'яки. Найбільша київська промислова зона у 18 ст. містилася в долині р. Либеді. Померлих киян ховали на цвинтарях, які були при кожному парафіяльному храмі й монастирі. Ця практика, неприйнятна з точки зору санітарної безпеки, змінилася тільки після епідемії

чуми 1770–1771, коли 1772–1786 заснували перші міські кладовища: Подільське на горі Щекавиці, Кудрявське, а також кладовище на Аскольдовій могилі перетворили на міське.

Простір центральних міських майданів був поліфункціональним. Так, подільський торг (сучасна Контрактова площа) поділявся на чотири функціональні зони: торговельну, адміністративну, сакральну й навчальну. Тут містилися головні домінанти, займаючи, як правило, острівне становище, що забезпечувало їхній огляд зусібіч. У 18 ст. усе більшу композиційну роль відіграють громадські й адміністративні будівлі, зокрема й магістрат чи ратуша. Ця споруда зазнала кількох руйнувань і перебудов, причому дерев'яна попередниця була 1697 р. замінена мурованою. Проте всі вони традиційно вінчалися вежами, що символізували міське самоврядування. Більшу частину торговельних зон подільського торгу та інших великих міських майданів займали одноповерхові дерев'яні торгові ряди, ятки, рундуки.

Тогочасна масова міська забудова була переважно садибною, дерев'яною, одноповерховою, з переважанням дво- трикамерних народних типів житла. Будівлі містилися в глибині земельних ділянок. Проте упродовж першої половини 18 ст. забудова Подолу значно ущільнилася. З'явилися двоповерхові будинки, а також муровані житлові й господарські будівлі, які називали кам'яницями (дотепер вони майже не збереглися).

Київ на той час був добре укріпленим містом. Влада надавала цьому великого значення. Проте укріплення Подолу в часи Г. Сковороди лишилися цілком архаїчними — його оточували дерев'яні стіни з заборами й баштами. Радикальним реконструктивним заходом щодо фортифікаційної системи Києва стало заснування в 1706 р. під керівництвом московського царя Петра I багатобастіонної Печерської фортеці, будівництво якої завершено 1720 р. Полігон фортеці з 9 бастіонами і 3 рavelінами мав оборонну огорожу у вигляді земляного валу, сухий рів із напільного боку, 3 муровані брами: Київську, Московську і Васильківську, а також муровані пороховні у бастіонах. Ця фортеця на той час була найпотужнішою і мала найбільше стратегічне значення.

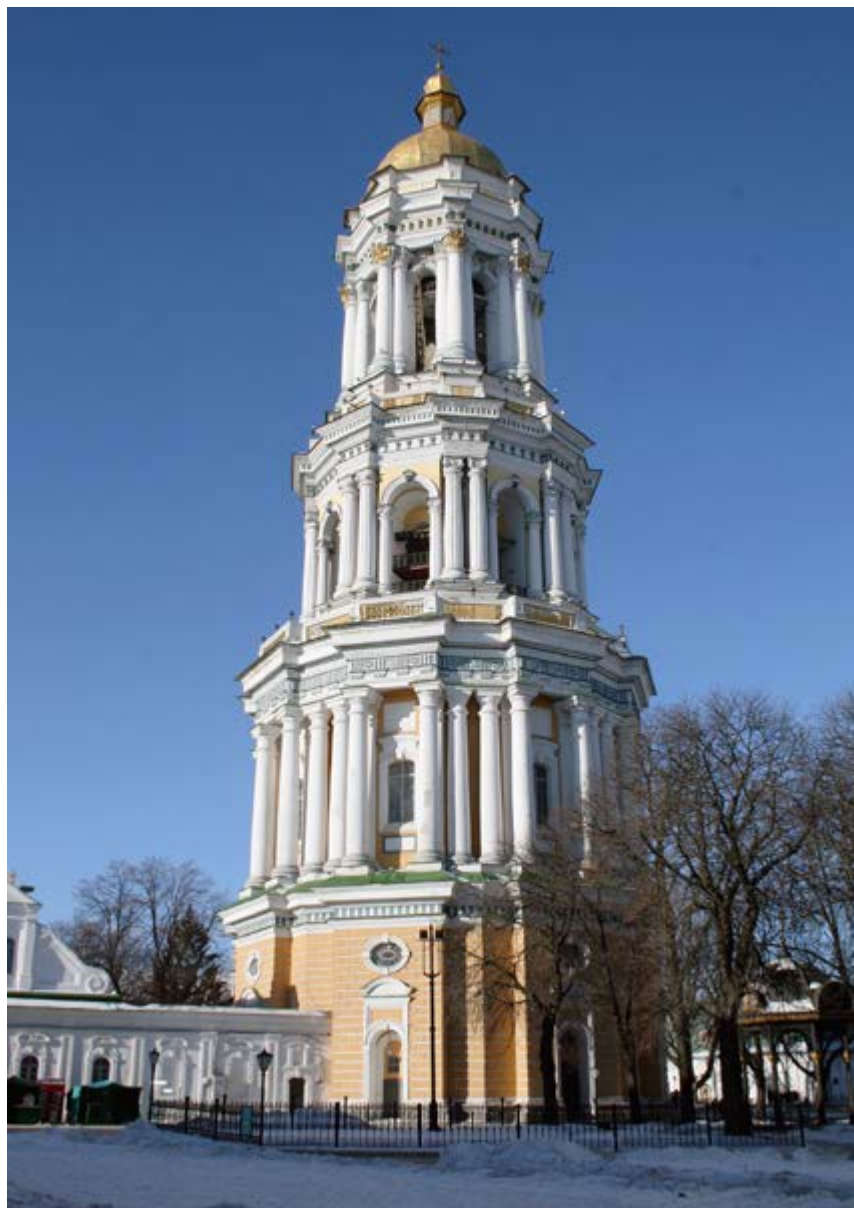
На початку 18 ст. Києво-Печерська лавра зазнала великих змін: реконструйовано, зі збільшенням габаритів, Успенський собор; зведено мону-ментальну муровану трапезну поряд із собором, муровані багатобанні церкви на Ближніх і Дальніх печерах. Усю територію Верхньої лаври обне-

сено муром заввишки 7 м, із бійницями двох ярусів оборони, загальним периметром 1290 м, із п'ятьма баштами і двома церквами (одна з них надбрамна). Уфортифікування Києво-Печерської лаври стало однією з найзначніших містобудівних акцій доби Гетьманщини. 1690–1693 рр. зведено два найвеличніші київські собори фундації гетьмана І. Мазепи: Микільський (військовий) і Братський Богоявленський. Композиції провідних київських монастирів стали набагато активнішими після появи нових висотих домінант — мурованих дзвіниць. Їхнє розташування у комплексах пов'язувалося з головними входами, тому більшість із цих дзвіниць були надбрамними (у Микільському, Михайлівському Золотоверхому, Софійському, Видубицькому монастирях). Найвизначніша з цих будівель — Велика лаврська дзвіниця — порушила традицію, віддавна усталену в українському церковному будівництві. Раніше, до 1730-х, дзвіниця ніколи не перевищувала соборну церкву. Проте лаврську дзвіницю зробили набагато вищою від Успенського собору (96,5 м), чим започаткували нову традицію, продовжену в усій Україні протягом другої половини 18 ст. Зрештою, саме київські дзвіниці й великі муровані храми радикально вплинули на панорами й силует Києва, які розкриваються з акваторії Дніпра та з лівобережжя. Так, зона композиційного впливу Великої лаврської дзвіниці сягала радіуса до 40 км довкола Києва. Важливо, що та дзвіниця в місті не була самотньою — її підтримували трохи нижчі висотні об'єми Софійської, Михайлівської, Микільської та інших дзвіниць. Завдяки ним містобудівна композиція розвивалася уздовж високого річкового берега з орієнтацією на заплаву, з лінійним розгортанням вздовж пругу плато ланцюжка архітектурних домінант.

Найсуттєвішої реконструкції Києво-Печерська лавра зазнала у другій чверті 18 ст., якраз під час перебування в Києві Г. Сковороди. Це було пов'язано з ліквідацією наслідків нищівної пожежі 1718, причини й перебіг якої дотепер породжують різні конспірологічні теорії. Під час відбудови, розпочатої в 1720 р., створили Ковнірівський та Економічний корпуси, корпус клірошан, будинки митрополита й намісника, відбудували Успенський собор. Формування архітектурного комплексу лаври загалом завершилося після 1750 р. Тоді зведено дзвіниці на Ближніх і Дальніх печерах, добудовано кілька корпусів, які одержали декор, сутогоспідарський декорові фасади Успенського собору. Все це дозволило не тільки сформувати складну, ієрархічну містобудівну композицію на макрорівні, а й створити в інтер'єрі



*Успенський собор, Велика дзвіниця і трапезна Києво-Печерської лаври.  
Фрагмент панорами «Краєвид з-за Дніпра Києво-Печерської фортеці  
та частини форштату, починаючи від Видубицького Георгіївського  
і закінчуючи Миколаївським монастирем» 1784-1798 рр.*



*Велика лаврська дзвіниця. Фото В. Вечерського*

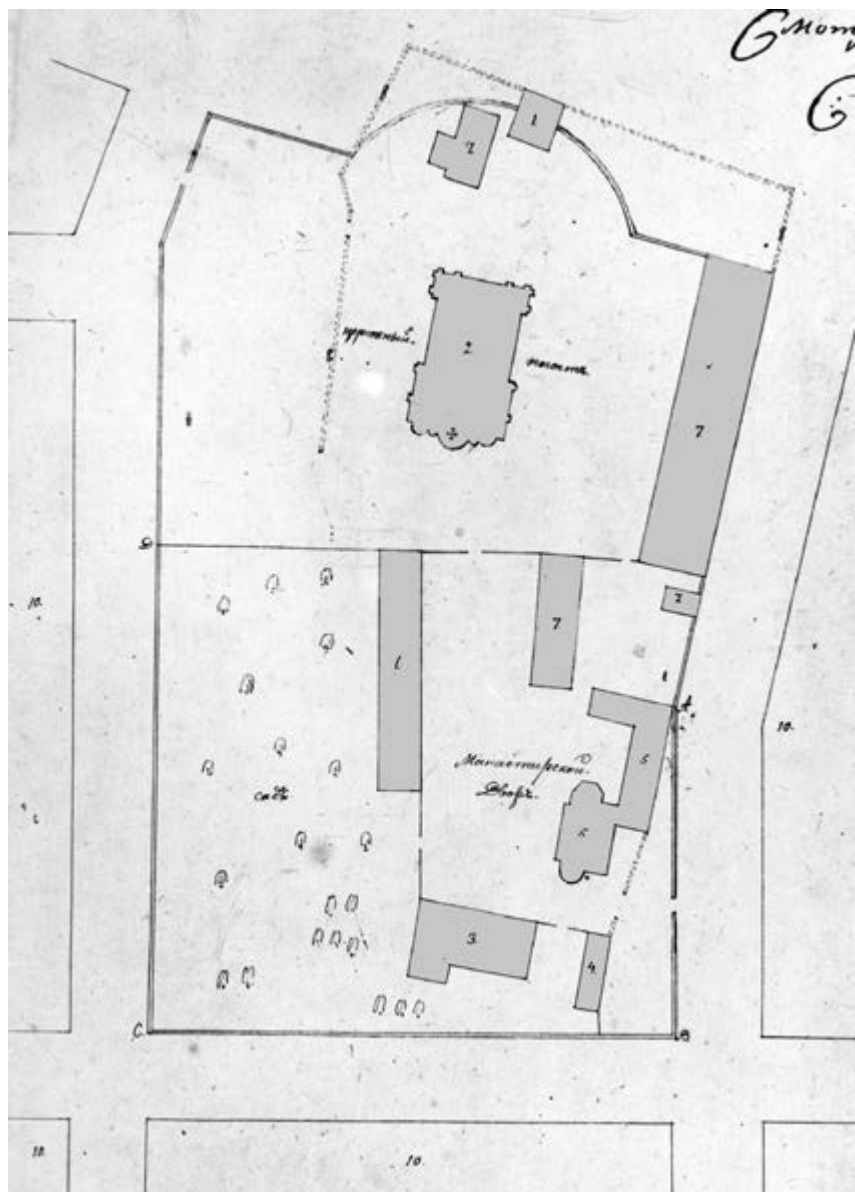
монастиря, на мікрорівні, цілісне архітектурне середовище. Усе це, на щастя, збереглося, попри перебудови 19 ст. та руйнування 20 ст. Тож можемо стверджувати, що ми зараз милуємося архітектурним ансамблем Києво-Печерської лаври майже у тому вигляді, як його бачив наш філософ за життя.

А бачив він Лавру, Київ й інші міста зовсім не так, як їх бачать сучасні архітектури й урбаністи (містобудівники). Бо тоді Київ, на відміну від західноєвропейської традиції, не знав, що таке «мистецтво міського плану». Місто сприймалося й мислилося винятково в об'ємних формах, не «на планшеті», а в трьох вимірах. Це архаїчне світосприйняття, яке було найпоширенішим у 18 ст. Тому в формуванні образу Києва провідне значення мала об'ємно-просторова композиція. Її головною особливістю, як і в інших містах, що збереглися з Княжої доби, був незмінний спосіб орієнтування в просторі, заснований на об'ємних орієнтирах. Ними були церкви, собори, дзвіниці й вежі, що формували систему опорних точок орієнтації. Вісьові перспективні напрямки на архітектурні доміанти відігравали в композиції Києва другорядну роль. Натомість виняткового значення надавалося річковому фасаду міста загалом та його окремих частин, зонам периметрального огляду провідних архітектурних об'єктів на майданах, бічним перспективам, просвітам серед забудови. Завдяки цьому міське середовище набувало рис непередбачуваності й несподіваності, у ньому не було шаблонних архітектурних композицій, не було просторів, підпорядкованих абстрактній композиційній ідеї. Характерні для Петербурга версальські симетрично-вісьові містобудівні композиції, що вирости з ідеології західного постренесансного абсолютизму, для тогочасного Києва, як і для інших міст Наддніпрянщини й Лівобережжя, немислимі.

З 1734 р. юний Григорій навчався на території Братського Богоявленського (училищного) монастиря, що містився у центрі Подолу. У його складі було дві найголовніші муровані споруди, одна з яких збереглася дотепер. Не зберігся центральний об'єкт — монастирський собор. За це маємо «подякувати» російському окупаційному режимові 20 ст. Храм змуровано коштом гетьмана І. Мазепи в 1690–1693 роках архітектором Й. Старцевим за можливої участі архітектора І. Зарудного<sup>33</sup>. Собор був головною архітектурною домікантою не тільки монастиря, а й усієї низинної частини Києво-Подолу, тож його втрата є непоправною. За архітектурним

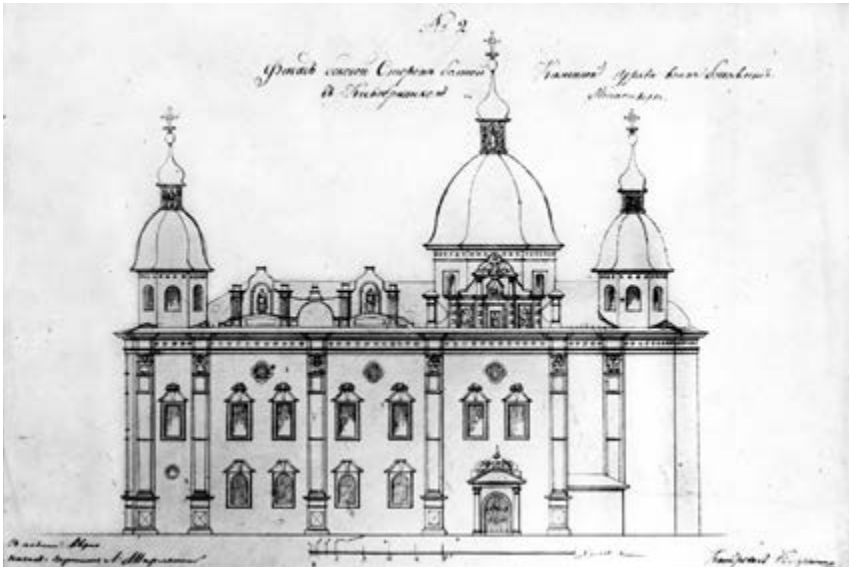
---

<sup>33</sup> Вечерський В. Втрачені об'єкти архітектурної спадщини України. Київ : Науково-дослідний інститут теорії та історії архітектури і містобудування, 2002. С. 79.



План Братського Богоявленського училищного монастиря у Києві початку XIX ст.





*Південний фасад Богоявленського собору Братського монастиря.  
Кресленник початку XIX ст.*

типом він подібний до Микільського (Військового) собору: хрестовокупольний, тринавовий, шестистовпний, триапсидний, з виділеним трансептом і ризалітами на західному фасаді, п'ятибанний. У середині 18 ст. фронтони на всіх фасадах та чоло низенького західного притвору пишно декоровано барельєфним ліпленням із фігурними нішами, картушами й орнаментами рослинного характеру.

Старий академічний корпус у складі Братського монастиря (корпус Київської колегії) зберігся і начебто непогано досліджений і реставрований. Муровану двоповерхову споруду зведено між 1697 і 1702 роками<sup>34</sup>. Як свідчать тогочасні іконографічні джерела, зокрема теза П. Колачинському гравера І. Щирського<sup>35</sup>, вона мала на першому і другому поверхах фасадні галереї з аркадами і високий дах із люкарнами. Цей корпус ґрунтовно ре-

<sup>34</sup> Вечерський В. Архітектурні фундації гетьмана Івана Мазепи // Культурна спадщина Києва: дослідження та охорона історичного середовища. Київ : АртЕк, 2003. С. 42.

<sup>35</sup> Звід пам'яток історії та культури України : у 28 т. Київ : Головна редакція Зводу пам'яток історії та культури при видавництві «Українська Енциклопедія» ім. М. Бажана, 1999. Кн. 1. Ч. 1. С. 32.



*Старий академічний корпус Братського Богоявленського училищного монастиря. Макет станом на 1740 р.*

конструйовано 1704 р. коштом І. Мазепи: розібрано приземкуватий другий поверх і натомість надбудовано ще два, так що будівля стала триповерховою. На східному кінці корпусу постала висока баня академічної (конгрегаційної) церкви. Ймовірний автор такої реконструкції — архітектор Й. Старцев. Слід зазначити, що теза П. Колачинському датується орієнтовно 1698 р.. Поміж спеціалістами дотепер немає єдності у двох принципових питаннях: по-перше, що саме зображено на цій гравюрі — вже збудовану споруду, чи тільки проект її? По-друге, коли саме первісно одноповерхова споруда стала триповерховою?<sup>36</sup> У зв'язку з цим є розбіжності у датуванні будівлі. Та як би там не було, появу споруди можемо визначити в хронологічних рамках 1697–1704 рр. Реконструкція цього корпусу, здійснена архітектором Й. Г. Шеделем в 1732–1740 роках<sup>37</sup>, якраз у роки навчання тут Г. Сковороди, дещо змінила стилістику й архітектурні форми, але не

<sup>36</sup> Селюк Р. До історії проектування та будівництва староакадемічного корпусу Києво-Могилянської академії // Українська академія мистецтва. 2000. Вип. 7. С. 169–175.

<sup>37</sup> Памятники градостроительства и архитектуры Украинской ССР : в 4 т. Киев : Будивельник, 1983. Т. 1. С. 39.



*Старий академічний корпус Братського Богоявленського училищного монастиря.  
Фото В. Вечерського*

заторкнула основних типологічних характеристик будівлі. Вона дійшла до нашого часу в тих формах, яких їй надав Й. Г. Шедель, і сьогодні є одним із корпусів Національного університету «Києво-Могилянська академія». Це одна з небагатьох уцілілих у Києві пам'яток, безпосередньо пов'язаних із перебуванням Г. Сковороди, пам'ятник якому неспроста встановлено на площі прямо навпроти Старого академічного корпусу.

Ще однією сакральною пам'яткою, поряд з якою минало життя спудеїв, була розташована неподалік від училищного монастиря на березі Дніпра Іллінська церква. Побудована 1692 р., судячи з форм декору — московським майстром. Вона тридільна, однобанна, з гранчастими просторовими дільницями. Її проста й логічна композиція походить від традиційного типу українських дерев'яних тризрубних церков. Фасади вирішені лапідарно, майже без декору, що надає цьому невеличкому храмові рис справжньої монументальності.

Варто звернути окрему увагу на ті епохальні архітектурні пам'ятки, які створювали у Києві саме в ті роки, коли в місті перебував Г. Сковорода. І тут ідеться не тільки про будівництво нових споруд, а й про «репарацію», тобто відновлення, реконструкцію давніх і шанованих храмів, передусім у Києво-Печерській лаврі.

Успенський собор дуже потерпів від пожежі 1718 р., тож у 1722–1729 рр. його відбудовано за проектом архітектора Ф. Васильєва під керівництвом майстра І. Каландіна. При цьому всі бічні вівтарі й каплиці надбудовано та об'єднано під одним дахом. Утворилися нові фасади (окрім східного), поділені декоративним карнизом на два яруси. Значно пізніше, коли Г. Сковорода вже перебував на Слобожанщині (1767–1769), фасади Успенського собору з участю майстрів С. Ковніра та Й. Білинського увінчано бароковими фронтонами з пишним орнаментальним різьбленням рослинного характеру по свіжому тиньку. У такій самій техніці виконано облямуння наличників вікон і порталів. Фриз декоровано круглими полив'яними керамічними розетками. Апсиди теж прикрашено ліпниною з мотивами виноградної лози, квітів барвінка, соняшника та троянд, що переплітаються. Таким чином, храм домонгольської доби не тільки отримав нові фасади, вирішені у бароковій стилістиці, а й змінив свій архітектурний устрій і вигляд, включно з кількістю й формою церковних бань.

Отже «репарації» давніх храмів у контексті архітектурної діяльності 18 ст. були явищем досить поширеним і цілком органічним. Це забезпечу-

вало зв'язок різних архітектурних епох і традицій, включало старовинні архітектурні витвори у тогочасний контекст. При цьому навіть найрадикальніша розпланувально-просторова, композиційна і стилістична трансформація дуже шанованих стародавніх храмів (київських церков Спаса на Берестові й Десятинної, Софійського собору, Троїцької надбрамної церкви Києво-Печерської лаври) була в межах культурної норми і сумнівів у сучасників не викликала.

Новою спорудою немислимим раніше масштабів у часи Г. Сковороди стала Велика дзвіниця Києво-Печерської лаври, збудована в 1731–1744 рр. архітектором Й. Г. Шеделем. Це й дотепер — головна архітектурна домінанта не тільки Лаври, а й усього Києва. Вона гранчаста, чотириярусна: перший ярус має рустовані стіни; наступні акцентовані пучками колон, ордер яких візуально полегшується знизу вгору за принципом суперпозиції: від римо-доричного до коринфського. Зведення такої споруди висотою 96 м на київських просадних ґрунтах було на той час складною інженерною проблемою. Тому глибина залягання її фундаменту становить 7 м, діаметр основи — 28,8 м, а товщина стін восьмигранника першого ярусу — 8 м. Система пілонів і склепінь кожного ярусу утворює жорстку просторову структуру високого ступеня надійності. Вінчає дзвіницю двоярусна позолочена баня.

Інший характер мала подільська дзвіниця Петропавлівської церкви, збудована в 1744–1750 рр. архітектором І. Григоровичем-Барським (не збережено). Вона була квадратна в плані, триярусна, з виразним бароковим декором. Четверик нижнього ярусу декорований строєними пілястрами композитного ордера, накладеними на рустовані наріжні лопатки. Верхній ярус мав на рогах пучки трьохчетвертних колон композитного ордера на п'єдесталах і арку дзвонів, фланковану колонками того ж ордера. Загалом, барокові архітектурні форми цієї дзвіниці дуже характерні для творчої манери І. Григоровича-Барського — найвидатнішого зодчого, котрий був сучасником Г. Сковороди, старшим за нього на 9 років.

У той же час оновився архітектурний ансамбль Софійського кафедрального монастиря: у ньому з'явилися муровані споруди, без яких тепер годі уявити собі Київ і Україну. Дзвіниця Софійського монастиря в основному зведена в 1746–1748 рр. архітектором Й. Г. Шеделем. Проте її перший ярус давніший, його датовано 1699–1706 рр.. Дзвіниця надбрамна, була триярусною: два нижні яруси чотиригранні, верхній — восьмимерик. Четвертий ярус із банею надбудовано в 1852 р. Має пишний бароковий декор із застосуванням кріпованих

пілястр і антаблементів, різноманітних форм ніш, наличників, барельєфного орнаментального ліплення рослинного характеру з активною поліхромією.

Митрополичі палати Софійського монастиря (1730–1735)<sup>38</sup> свідчать про те, що у 18 ст. князів церкви, яких так недолюбував Г. Сковорода, вже не задовольняли відносно скромні будинки попередніх часів: тут бачимо анфіладну багатокамерну дворядну композицію, що включає симетрично розташовані гранчасті ризаліти, парадні ґанки й сходи та деякі інші прийоми, що походять від композицій магнатських резиденцій 17–18 ст. Будинок двоповерховий, з надбудованими в 1757–1758 роках<sup>39</sup> пластичним мансардним дахом та вишуканими бароковими фронтонами.

Брама Заборовського (1746 р., архітектор Й. Г. Шедель) є парадним в'їздом до Софійського монастиря, що став своєрідним мистецьким



*Брама Заборовського Софійського монастиря в Києві. Фото В. Вечерського*

<sup>38</sup> Юрченко С. Будинок митрополита Києво-Софійського монастиря у XVIII ст. // Архітектурна спадщина України : в 5 вип. Київ : Науково-дослідний інститут теорії та історії архітектури і містобудування, 1996. Вип. 3. Ч. 2. С. 130–138.

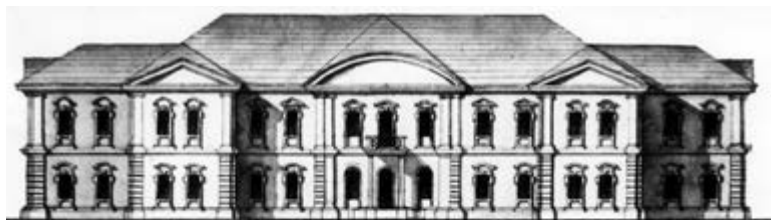
<sup>39</sup> Там само. С. 132; 138.

підсумком пластичних пошуків цього етапу розвитку української архітектури. Ця однопрогонова аркова композиція, фланкована лопатками і спареними колонами та увінчана високим фронтоном вигадливих обрисів, тимпан якого заповнено зображеннями митрополичих інсигній і пишним рослинним орнаментом, увібрала найхарактерніші форми, композиційні прийоми й орнаментальні мотиви, властиві архітектурі України середини 18 ст.

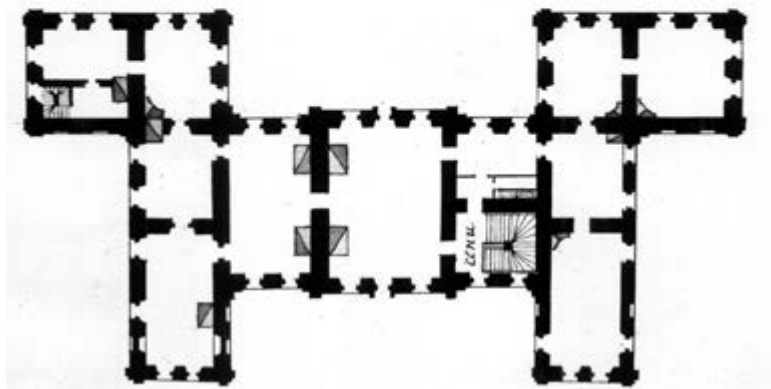
З епізодичним перебуванням Г. Сковороди при царському дворі й поїздками до Києва хронологічно пов'язана поява в місті двох архітектурних шедеврів, які засвідчили нереалізований план російської імператриці Єлизавети Петрівни щодо перенесення столиці її імперії до Києва. Це придворна Андріївська церква і Царський (Маріїнський) палац.

Андріївську церкву збудовано в 1747–1753 рр. У ній оригінально поєднано об'ємно-просторову типологію, притаманної українському зодчеству середини 18 ст., з архітектурними формами європейського бароко і рококо. Споруджена на замовлення Єлизавети Петрівни московським архітектором І. Мічуріним з використанням проектних розробок архітекторів Й. Г. Шедела і Б. Ф. Растреллі. Для церкви характерні хрещата центрична структура й п'ятиверхий силует. Світловою, тобто конструктивною, є тільки центральна баня. Наріжні чотири верхи, поставлені над пілонами, розташованими діагонально щодо рамен просторового хреста, є суто декоративними — як данина місцевій традиції формування об'ємно-просторової структури і силуету храму, так і канонічній вимозі «освяченого п'ятиглавія», дотримання якої в епоху царювання Єлизавети Петрівни було обов'язковим. Фасади декоровано поставленими на високий цоколь пілястрами з чавунними позолоченими капітелями коринфського ордера й завершено фронтонами. Кутові пілони з трьох боків прикрашені парами колон на високих п'єдесталах. На фронтонах чавунні позолочені картуші з вензелями. Площини стін мають традиційне для бароко бірюзове пофарбування, на тлі якого добре виділяються білі колони, пілястри, карнизи, а також позолочені деталі. Інтер'єр церкви прикрашає ліпний декор у стилі бароко та високий іконостас у стилі рококо. Церква поставлена на двоповерхову споруду-стилобат, на верхню терасу якої ведуть широкі прямі сходи. Вдало розташована на вершині гори, вона стала однією з головних містобудівних домінант, що формують панораму Києва з боку Дніпра.

Царський палац збудовано в 1748–1755 рр. під керівництвом архітектора І. Мічуріна за зразком палацу в підмосковному селі Перово, створе-



*Планъ верхняго этажея—каменнаго дома*



*Фасад і план Кловського палацу в Києві. Кресленик кінця XVIII ст.*

ного Б. Ф. Растреллі<sup>40</sup>. Він формував симетричну центрально-вісьову структуру довкола курдонера і складався з центрального двоповерхового корпусу та бічних одноповерхових флігелів. Флігелі й нижній поверх центрального корпусу були мурованими, а другий поверх — дерев'яний. Після пожеж 1811 р. та 1819 р. палац неодноразово перебудовували, проте він добре зберіг загальну композицію та декор, характерні для бароко.

До тієї ж історичної доби належить Кловський палац (1752–1756, архітектор П. Нейолов)<sup>41</sup> — ще один зразок великого палацового комплексу Наддніпрянщини. Він також первісно був двоповерховим, із курдонером,

<sup>40</sup> Іваненко І. Маріїнський палац у Києві // Пам'ятки України: історія та культура. 1994. № 3–6. С. 46.

<sup>41</sup> Кілессо Т. Стилiстичні особливості творчості П. Неєлова в Києві // Архітектурна спадщина України : в 5 вип. Київ : Науково-дослідний інститут теорії та історії архітектури і містобудування, 1997. Вип. 4. С. 170–173.



дворядного анфіладного розпланування. На відміну від Царського, має компактну структуру й стриманіший декор.

**Початок мандрів: Глухів.** У 1741 р. чи 1742 р. молодий Г. Сковорода, не завершивши навчання у класі філософії, вирушив з однієї столиці, неформальної — Києва, до іншої, формально-адміністративної — Глухова. Там його зарахували до петербурзької придворної капели імператриці Єлизавети Петрівни, яку набирали переважно з українців. Дотепер не з'ясованими є два принципові питання: про термін перебування Г. Сковороди у Глухові й про те, чи навчався він у Глухівській співацькій школі, яка містилася в окремій будівлі при Миколаївській церкві.

Проте ця нез'ясованість не завадить нам поглянути на гетьманський Глухів — такий, яким його побачив Г. Сковорода. Відколи Глухів став столицею Гетьманщини (1708 р.), у його історії виділяють дві доби, розмежовані нищівною пожежею 1748 р. Допожежна доба становить для нас особливий інтерес, оскільки обмаль джерел. Проте насамперед необхідно знайти відповідь на одне принципової ваги питання: чому після Батурина саме Глухів став столицею Лівобережної України у 18 ст., а не якесь інше місто (Чернігів, Ніжин тощо)? На цю тему багато написано. Так, письменник Р. Іваничук у повісті «Орда» висунув версію про те, що цар Петро I переніс столицю зі зруйнованого Батурина до Глухова, який тоді був задрипаним глухим селом (!? — автор), для того, аби зайвий раз принизити українців, потоптати нашу національну гідність і збезчестити державницькі традиції<sup>42</sup>.

Насправді причини перенесення столиці були цілком раціональними. Порівняння Глухова з тогочасними сусідніми містами дає змогу зробити певні висновки. Глухів на початку 18 ст. мав велику за площею загально-міську фортецю й репрезентативну забудову, включно з монастирським ансамблем. Висока насиченість міста і його центру архітектурними домінантами, значна, як на ті часи, кількість мурованих споруд, великі розміри і досконала фортифікація міських укріплень свідчать про інтенсивний розвиток міста, внаслідок чого воно за своїм значенням переросло рамки не тільки сотенного, а й полкового центру. Таким чином, на тлі навколишніх міст українсько-московського пограниччя Глухів із двома мурованими церквами — Михайлівською і Миколаївською (остання збе-

---

<sup>42</sup> Іваничук Р. Орда // Дзвін. 1992. № 1–2. С. 33.

реглася) та великим мурованим Спасо-Преображенським (Успенським) дівочим монастирем у середмісті виглядав містом надзвичайно розвиненим і багатим. І справді, серед усіх цих поселень він мав містобудівну інфраструктуру, найбільше підготовлену для того, щоб прийняти столичні функції. Під такою інфраструктурою ми розуміємо величину території та уфортифікованого середмістя, наявність вільних земель, потужність укріплень, імпозантність головних вулиць, величину майданів, монументальність центральних будівель і споруд. Напевно, важливою була й близькість Глухова до Путивля — головної московської фортеці на кордоні з Україною, і те, що шлях із Москви до Києва йшов саме через Путивль і Глухів на Кролевець, Батурин і Ніжин. Отже, саме сукупністю цих об'єктивних чинників, а не емоційними колізіями московського самодержця пояснюється піднесення тодішнього Глухова до столичного статусу.

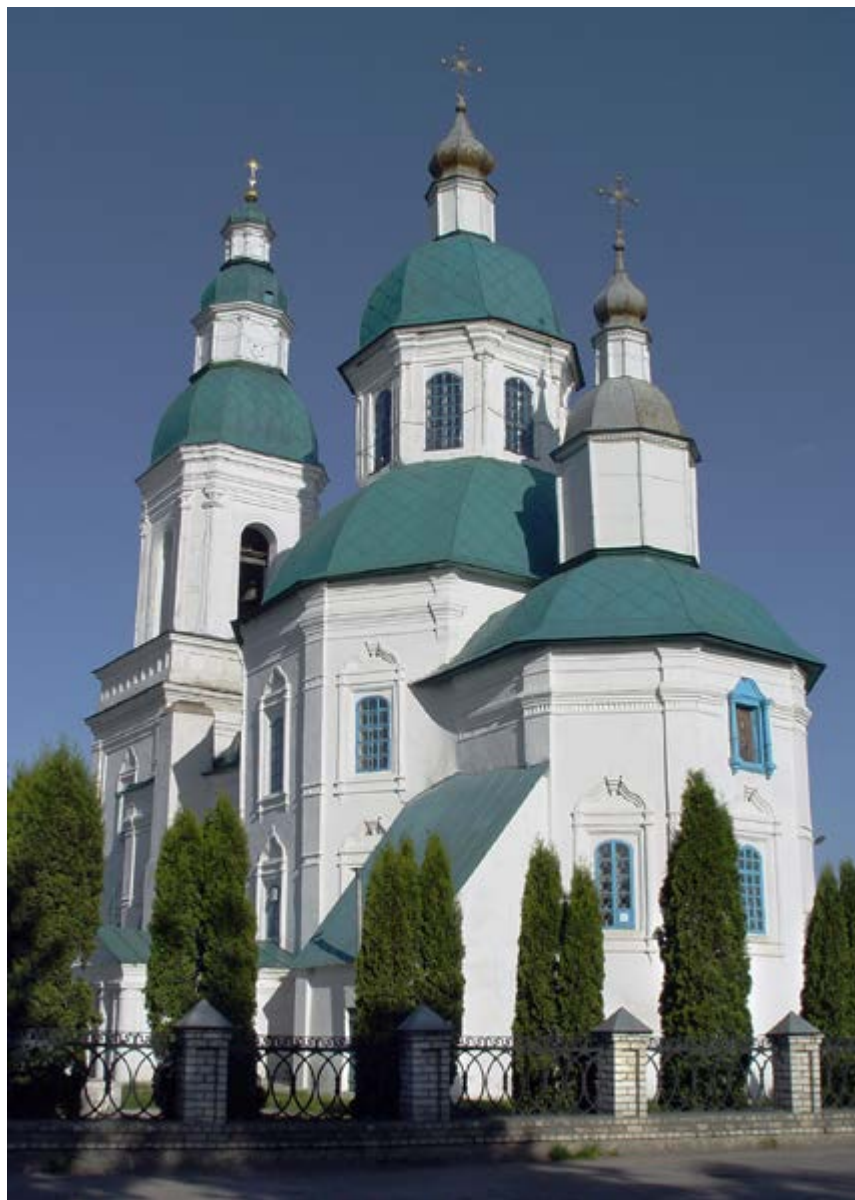
Отже, Г. Сковорода побачив Глухів майже таким, яким описав його дещо раніше старший за нього московський мандрівник духовного звання священник Іоанн Лук'янов (старець Леонтій): «Город Глухов земляной, обруб дубовой, вельми крепок; а в нем жителей богатых много, панов; и строения в нем преузорчатые, светлицы хорошие, палаты в нем полковника Миклашевского зело хороши; ратуша зело хороша и рядов [торговых] много; церквей каменных много; девичий монастырь предивен зело; соборная церковь хороша очень; зело лихоманы хохлы затейливы к хоромному строению; в малороссийских городах другова вряд такова города сыскать; лучше Киева строением и житием...»<sup>43</sup>.

Від тих часів, коли Глухів був «кращим, ніж Київ» збереглася найвизначніша архітектурна пам'ятка, у якій на службі Божій бував Г. Сковорода — Миколаївська церква, збудована в 1693–1695 рр. архітектором М. Єфимовим<sup>44</sup> на центральному міському майдані. Первісно споруда була тридільною, триверхою, з двозаломним центральним верхом та глухими декоративними верхами над вівтарем і бабинцем. У розміщенні храму застосовано улюблений в Україні принцип локалізації важливих громадських будівель таким чином, щоб їх можна було б вільно оглядати з усіх боків. Цим зумовлені основні особливості об'ємно-просторової композиції

---

<sup>43</sup> Отрывки из путевых записок старца Леонтия (1700 г.) // Черниговский листок. 1862. № 4. С. 31.

<sup>44</sup> Пуцко В. Московская стоительная артель Матвея Ефимова на Украине // Строительство и архитектура. 1981. № 1. С. 28–29.



*Миколаївська церква у Глухові. Фото В. Вечерського*

будівлі: рівноцінність усіх фасадів, висотний принцип побудови композиції, ярусність, скульптурна виразність об'ємів. З огляду на це будівля сприймається як храм-пам'ятник. Основні компартименти гранчасті. Композиційна структура будівлі відтворює традиційний для народної архітектури тип тризрубного храму, центральний зруб якого вирішено як баштоподібний об'єм, відкритий на всю висоту, до zenіту верху. В образі споруди переважають вертикальні параметри: висота центрального верху від підлоги до zenіту — 30 м. Церкві властиві вишукані пропорції, стрункий симетричний силует (первісний триверхий силует змінено в 1871 р. добудовою дзвіниці з заходу), довершеність архітектурних форм, вертикалізм яких підкреслюють широкі наріжні лопатки, перехоплені смугами поребрика, й тонкі напівколонки на ребрах центрального світлового восьмерика. Верхи церкви дуже вишукані й водночас монументальні. По вертикалі перехід від нижнього об'єму до вужчого горішнього здійснено за допомогою пластично вигнутих дахів на кожному заломі. В інтер'єрі поєднано глибинно-осьовий та висотний принципи розвитку простору. У середньому об'ємі перехід до верхнього восьмерика виконано за допомогою зрізаної восьмигранної піраміди, причому без різко виявлених граней, з плавним переходом форм. Цим забезпечено єдність і пластичність внутрішнього простору.

Окрім Миколаївської мурованої церкви і дуже схожої на неї одночасно збудованої тим самим архітектором Михайлівської (не збережено), у Глухові був ще й Троїцький собор, який стояв на центральному майдані, де відбувалися козацькі ради, зокрема й щодо виборів гетьманів. Проте у часи Г. Сковороди той собор тільки почали мурувати й до його завершення лишалоя ще понад півсторіччя.

**Мандри: Москва, Петербург, Європа.** Від кінця 1742 р. до серпня 1744 р. Г. Сковорода був у царській придворній капелі в Москві й Петербурзі. Про тодішню архітектуру обох столиць писати не будемо, оскільки це виходить за рамки цього дослідження. У серпні 1744 р. у почесі імператриці Г. Сковорода приїхав до Києва й тут звільнився зі служби для завершення навчання в Академії. Проте повний курс так і не закінчив, бо наприкінці 1745 р. завербувався до Токайської комісії, що закуповувала вина до царського двору, й виїхав до Угорщини. Європейська мандрівка тривала майже 5 років — до жовтня 1750 р. Де саме в Європі він побував, питання дискусійне. Не розглядаючи екзотичні,



*Будинок в історичному центрі м. Братислави (Словаччина), на якому встановлено меморіальну дошку на честь Г. Сковороди. Фото В. Вечерського*



*Меморіальна дошка на честь Г. Сковороди у м. Братиславі (Словаччина). Фото В. Вечерського*

нічим не підтверджені версії про Італію і Німеччину, зауважимо, що не підлягає сумніву його перебування хіба що в Токаї, в околицях сучасного Будапешта та у Пресбурзі, який угорці як одну зі своїх історичних столиць називають Пожонь. Тепер це м. Братислава — столиця Словаччини. Місто за своєю архітектурою є характерним і навіть типовим для Центральної Європи з гармонійним нашаруванням архітектурної стилістики готики, ренесансу й бароко. Де саме там резидував Г. Сковорода, за давністю часу встановити неможливо, тож у самому історичному центрі міста поруч із кафедральним костелом Святого Мартина, в якому з 1563 р. коронували угорських королів, на будинку «сковородинівської» епохи в 2002 р. встановили меморіальну дошку на

честь українського філософа авторства українського скульптора М. Беле-  
ня, з двомовним написом (словацькою і українською).

**Переяславська пауза.** 3 січня 1751 р. Г. Сковорода став викладати пое-  
тику в заснованому 1738 р. Переяславському колеґіумі. Тривало це недовго:  
через конфлікт із місцевим єпископом філософа невдовзі звільнили. Коли це  
сталось — того ж 1751 р., чи 1753 р., чи 1754 р. — щодо цього є різні гадки.  
Можемо тільки стверджувати, що в Переяславі Г. Сковорода певний час жив  
і викладав, що тепер Переяслав є одним з основних добре музеєфікованих  
меморіальних місць нашого мислителя. При цьому пам'ятка архітектури, в  
якій так чудово відбулася музеєфікація, до справжнього Г. Сковороди не має  
ніякого відношення. З точки зору формальної логіки це парадоксально, про-  
те в українських реаліях — цілком закономірно.

Отже, яким був Переяслав у середині 18 ст.? Певно, що не таким, яким  
зобразив його Т. Шевченко у своїх акварелях і поезіях («Якби то ти, Богдане  
п'яний, тепер на Переяслав глянув...»). Переяслав у 17 ст. вважали го-  
ловним козацьким містом на Лівобережжі й із 1648 р. став полковим цен-  
тром. Усе місто лежало в межах старожитнього Переяслава, від якого  
успадкувало локацію на трикутному мисі біля впадіння р. Альти у р. Тру-  
біж, а також дводільну систему укріплень: замок (верхнє місто) зайняв те-  
риторію колишнього княжого дитинця, уфортифіковане середмістя (тепе-  
рішнє місто) — колишнього окольного города. Річки біля фортеці були  
перегачені, завдяки чому утворився великий став, який посилював непри-  
ступність міста.

Серед тогочасних мурованих архітектурних ансамблів вирізнялися  
нешодавно зведені муровані споруди Михайлівського монастиря, розта-  
шовані на місці зруйнованого величезного собору Княжої доби. Михай-  
лівська церква, збудована в 1743–1750 роках<sup>45</sup>, належить до типу зальних,  
безбаневих. Вона тридільна, з прямокутною навою і гранчастими притво-  
ром та вівтарем, обабіч якого — прямокутні дяконник і жертовник. Наву  
перекрито циліндричним склепінням з розпалубками над вікнами, прит-  
вор і вівтар — зімкненими склепіннями. Фасади декоровані стримано, у  
дещо архаїчних, як на ті часи, перехідних стильових формах від відро-  
дження до бароко: стіни членуються пілястрами й увінчуються повним

---

<sup>45</sup> Набок Л., Юрченко О. Церковне будівництво Переяслава за Гетьманських часів // Мате-  
ріали науково-практичної конференції «Культурно-релігійний розвиток Гетьманщини кінця  
XVII — початку XVIII століття». Ніжин : ТОВ «Видавництво “Аспект-Поліграф”», 2006. С. 139.

антаблементом із профільованим розкріпованим карнизом великого винусу і фризом із поліхромних керамічних розеток. Прямокутні вікна облямовані наличниками й увінчані трикутними та лучковими сандриками, тимпани яких заповнені горельєфною ліпниною з рослинними мотивами, маскаронами й путті. Інтер'єр облаштовано на засадах глибинно-осьового розкриття простору.

У 1745–1747 рр. на схід від церкви збудовано багатофункціональну муровану споруду, що об'єднала надбрамну дзвіницю і трапезну з келією. Вінчав її наметовий верх. У 1845 р. церкву з дзвіницею замалював Т. Шевченко, зафіксувавши форми їхніх вінчань. У 1860-х роках дзвіницю надбудували. Разом із церквою вона зазнали руйнувань під час Другої світової війни: втрачено дерев'яні надбудови 19 ст. — церковну баню і четверик дзвіниці. Обидві споруди реставровано в 1951–1953 рр. із відтворенням вінчання надбрамної дзвіниці на підставі акварелі Т. Шевченка 1845 р., але церковну баню не відновлено.

Переяславський колегіум, у якому викладав Г. Сковорода, містився у складі Вознесенського кафедрального монастиря. Його мурований



*Тарас Шевченко. Михайлівська церква в Переяславі. Акварель. 1845 р.*

собор збудовано 1695–1700 коштом гетьмана І. Мазепи. Він хрещатий, дев'ятидільний, однобанний. Західне рамено видовжене, прямокутне в плані, решта рамен — гранчасті. Приміщення між ними квадратні в плані, двоповерхові. Композицію ускладнюють два циліндричні об'єми обабіч західного рамена. Усі компартименти рівновисокі, підведені під єдиний карниз. Рамена увінчані тридільними фронтонами вишуканих барокових обрисів, приміщення між раменами — наметовими дахами. Над середохрест'ям підноситься двоярусна баня барокового обрису на високому восьмигранному підбаннику. Декор фасадів досить стриманий: об'єми акцентовано наріжними лопатками; вікна, розташовані у два яруси, мають півциркульні й лучкові перемички, облямовані наличниками й увінчані сандриками. Чолові грані рамен декоровано горельєфною ліпниною пізнішого походження з переважанням рослинних мотивів. Решта граней декорована нішами, зокрема у формі квадрифолія, та солярними знаками.

Для інтер'єру пам'ятки характерна контамінація глибинно-осьового та центричного принципів організації простору. Рамена об'ємного хреста

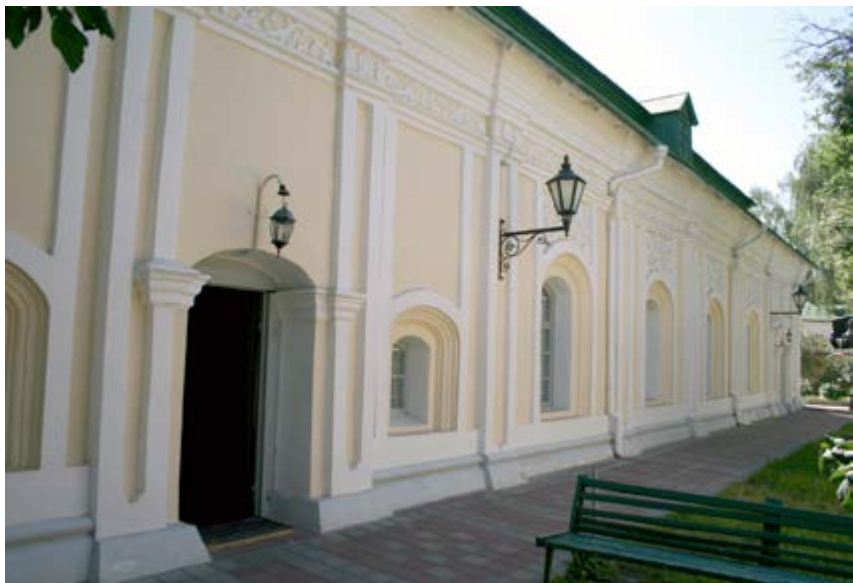


Тарас Шевченко. Вознесенський монастир у Переяславі. Акварель. 1845 р.



утворюють єдиний простір, відкритий до zenіту бані. Західне рамено перекрите циліндричним склепінням, інші — напівлотковими. Приміщення, що знаходяться між раменами, відкриваються в центральний простір триярусними аркадами. Тож цей собор є типологічно унікальною, мистецьки неповторною пам'яткою Мазепиної доби — перехідного етапу від українського відродження до бароко.

Одноповерхова мурована будівля колегіуму розташована уздовж вулиці Г. Сковороди. Колегіум при Вознесенському монастирі заснував 1738 р. єпископ Переяславський і Бориспільський Арсеній (Берло). Навчання організували за взірцем Києво-Могилянської академії в класах фари, інфими, граматики, синтаксими, піїтики, риторики, до яких пізніше додано класи філософії і богослов'я. Навчання, розраховане на 6 років, відбувалося у дерев'яному корпусі, який не збережено. Спудеї (яких у 1738 р. було 123) мешкали в бурсі, яка також не збереглася. 1748 р. усі дерев'яні споруди Вознесенського монастиря знищила пожежа. Після неї мурований корпус колегіуму збудовано (1753–1757) коштом єпископа Переяславського і Бориспільського Іоанна (Козловича). Тож, у часи, коли тут викла-



*Переяславський колегіум. Фото В. Вечерського*

дав Г. Сковорода, заняття відбувалися деінде, а не в мурованому корпусі, який тоді ще не збудували. Незважаючи на очевидний анахронізм, 1972 р. у будівлі відкрито Музей Г. Сковороди (тепер — у складі Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав»). Звісно, що музей нашого національного філософа можна розмістити у будь-якій будівлі — старовинній чи сучасній. Проблема не в цьому, а в чудовій експозиції та неадекватних коментарях до неї: «Ось у цьому класі викладав Сковорода — он він сидить за столом у вигляді воскової ляльки; а ось у цій келій він мешкав і спав на цьому дивані» (фахівець із того посміється, а нефахівець сприйме «за чисту монету»).

Будівля колегіуму прямокутна в плані, лінійної однорядної багатокімберної структури. Складається з чотирьох класних кімнат і трьох сіней. Приміщення перекриті циліндричними склепіннями з розпалубками над вікнами. Головним є поздовжній західний фасад, обернений у бік Вознесенського собору. Його фасадний декор — у стилі українського бароко: стіни членуються пілястрами, віконними та дверними прорізами з лучковими перемичками. Стіни увінчує антаблемент, фриз якого



*Переяславський колегіум. Портал з десюдепортом. Фото В. Вечерського*



*Переяславський колегіум. Десюдепорт з єпископськими інсигніями.  
Фото В. Вечерського*

прикрашено орнаментом — бігунцем рослинного характеру. Надвіконні ніші декоровані орнаментальними барельєфними вставками з рослинними мотивами, в яких переважає виноградна лоза. Акцентами фасаду є 3 портали входів, над якими — барельєфні композиції десюдепортів. Найскромніше вирішено центральний портал, який вів до молодших класів, і значно багатше — бічні, які вели до старших класів. Портали однакові за схемою — дверні прорізи фланковані пілястрами, поєднаними вгорі дугоподібним карнизом, вище від якого знаходиться орнаментальне панно десюдепорта. Над північним порталом у картуш вкомпоновано малярський твір релігійного змісту, над південним — барельєфне зображення єпископських інсигній з монограмою єпископа І. Козловича. Вуличний фасад декоровано значно скромніше. Будівлю увінчує високий чотирисхилий дах із переломом. В інтер'єрі влаштовані музейні експозиції: навчального класу з восковою фігурою Г. Сковороди; бібліотеки; келії викладача (Г. Сковороди), а також зали постійної та тимчасових експозицій.



*Переяславський колегіум. Інтер'єр навчального класу з восковою постаттю Г. Сковороди. Фото В. Вечерського*



*Переяславський колегіум. Інтер'єр келії Г. Сковороди. Фото В. Вечерського*

Тож попри деяку штучність поєднання цієї архітектурної пам'ятки з життям і діяльністю Г. Сковороди, вона є унікальною, бо, на відміну від Колегіуму у Чернігові, спеціально зведена для організації навчального процесу в освітньому закладі вищого типу.

**Мандри до кону: Слобожанщина.** З осені 1753 р. Г. Сковорода навчав молодика В. Томару у с. Ковраях на Переяславщині. 1755–1756 рр. подорожував до Москви і Троїце-Сергієвої лаври. Скрізь на Московщині йому допомагали українці — випускники Києво-Могилянської академії. 1756–1759 рр. — знов у Ковраях, а з літа 1759р. — викладач піітики в Харківському колегіумі. Відтоді розпочалися його мандри Слобожанщиною і прилеглими північно-східними краями, заселеними переважно українцями. Чоловік непосидючої вдачі не міг довго втриматися на одному місці. Так, його перебування в м. Харкові датується 1759–1760, 1762–1764, 1768–1769 роками. З його творів знаємо також про відвідування м. Охтирки та околиць.

Тогочасний Харків був відносно новим містом, але досить розвиненим — одним із полкових центрів Слобожанщини. Харківську фортецю споруджено на старовинному городищі між річками Лопанню й Харковом близько 1651–1655 рр. українськими переселенцями з Правобережжя під керівництвом осадчого І. Каркача. Першу документальну згадку Харкова і його фортеці датовано 1656 р.<sup>46</sup>. Тоді сюди призначено із Москви воєводу В. Селіфонтова, який намагався перебудувати укріплення, споруджені українцями раніше, хоч і за креслеником чугуївського воєводи, але «по своєму ізвичаю». Периметр цього укріплення становив трохи більше одного кілометра. Оборонну огорожу складав частокіл, дуже низький і ненадійний<sup>47</sup>. Згідно з описом 1663 р., Харківська фортеця, яку воєвода В. Селіфонтов таки перебудував відповідно до тогочасних вимог, прийнятих у Московському царстві, була дерев'яною, чотирикутною в плані, мала три брами й десять дерев'яних башт. До цього укріплення воєвода В. Сухотін у середині 1660-х років прибудував нову прямокутну в плані частину загальним периметром близько 500 м. Таким чином, система укріплень стала дводільною, при тому стара частина стала називатися Старим городом, а частина, прибудована

<sup>46</sup> Багалей Д., Миллер Д. История города Харькова за 250 лет его существования (1655–1905) : в 2 т. Харьков : [б. и.], 1993. Т. 1. С. 8.

<sup>47</sup> Багалей Д. История Слободської України. Харків : Основа, 1991. С. 58.

Сухотіним — Острогом<sup>48</sup>. 1686 р. укріплення перебудовано. У 1708–1709 (під час Північної війни) цар Петро I наказав реконструювати Харківську фортецю, внаслідок чого вона набула регулярніших обрисів у плані з кількома бастіонами. Незважаючи на виконану модернізацію у 1770-х роках, Харківська фортеця втратила військового значення. З огляду на це згідно з проектом регулярного перепланування міста, затвердженим 1786 р., фортечні вали з ровами ліквідовано. І сьогодні в історичному середмісті Харкова колишня фортеця виділена лише розпланувально й топографічно — як високий пагорб над річкою (Університетська гірка), увінчаний Покровським собором. Цей собор — єдина архітектурна пам'ятка Харкова, яка дійшла до нашого часу майже такою, якою її бачив і відвідував Г. Сковорода як викладач колегіуму.



Панорама Харкова з західного боку в 1787 р. за Д. Багалієм

Собор збудовано в 1689 р.<sup>49</sup>. Він тридільний, триверхий, двоярусний. Основні частини його гранчасті: восьмигранна нава, шестигранні (п'ятистінні) вівтар і бабинець. Тепла церква на честь Трьох Святителів у підкліті споруди — низенька, висотою лише 6 м, перекрита зімкненими склепіннями з розпалубками над вікнами й широкими арками між

<sup>48</sup> Багалей Д., Миллер Д. История города Харькова за 250 лет его существования (1655–1905) : в 2 т. Харьков : [б. и.], 1993. Т. 1. С. 28.

<sup>49</sup> Таранушенко С. Покровский собор у Харкові: Обміри І. Тенне. Харків : [б. в.], 1923. С. 3–4.

компартиментами. Підкліт є постаментом для верхньої холодної церкви, якій властиві стрункість пропорцій і висотний характер композиції. Кожен верх — восьмигранний, двозаломний, із двома світловими восьмигранниками й великими вікнами у кожному з них, завдяки чому інтер'єр щедро освітлений. Стіни мають незначний нахил до середини, чим досягнуто ілюзорне підвищення висоти храму в інтер'єрі. Реальна висота центрального верху становить 24 м при розмірах у плані 8,5 × 10 м. Загальна висота собору від землі до хреста досить значна — 45 м. Найголовніша особливість пам'ятки — це те, що конструкції заломів верхів вимуровано поверх заломів, викладених із дерев'яних пластин, так що муровані конструкції і форми повторювали відповідні форми традиційного українського дерев'яного храму. За визначенням дослідника пам'ятки С. Таранушенка: «контраст у характері художнього ефекту внутрішності верхнього й нижнього поверхів, діаметральна протилежність емоцій, що будять ці так тісно зв'язані між собою церкви, виявляють в особі майстра Покровського собору неабиякого митця»<sup>50</sup>.

В іншому полковому центрі — Охтирці — Г. Сковорода, подорожуючи Слобожанщиною, бував неодноразово, зокрема й у серпні та восени 1770 р. Як і Харків, це було місто-фортеця. Воно є унікальним у регіоні прикладом багаторазової радикальної реконструкції укріплень протягом 1654 – середини 18 ст. При цьому площа захищеної частини міста і периметр укріплень постійно зменшувалися, при цьому зростала могутність фортифікацій, від яких дотепер, як і від харківських, нічого не лишилося. І це при тому, що за потужністю своїх укріплень Охтирка належала до першого розряду фортець разом із іншими полковими містами — Сумами, Харковом, Острогозьком, Ізюмом.

Головним архітектурним об'єктом Охтирки був Успенський собор, який удостоїв своєю увагою Г. Сковорода. Зусиллями охтирського козацького полковника О. Лесевицького замість дерев'яного в 1728–1738 рр. зведено мурований міський собор, у крипті якого влаштували родову усипальницю Лесевицьких (представників цього роду тут ховали до 1910-х років). Успенський собор зруйновано під кінець 1930-х років. Він належить до рідкісного в українській мурованій архітектурі поєднання

---

<sup>50</sup> Таранушенко С. Пам'ятники архітектури Слобожанщини XVII–XVIII віків // Питання історії архітектури та будівельної техніки України. Київ : Держбудвидав УРСР, 1959. С. 68.



*Успенський собор в Охтирці. Загальний вигляд з південного сходу. Фото Матвєєва початку XX ст.*

двох різних типів храму: хрестовокупольного та хрещатого дев'ятидільного однобанного. Від хрестовокупольного типу запозичено облаштування чотирьох масивних опорних пілонів, поєднаних підпружними арками. Ті за посередництвом діагональних арок несли світловий восьмирік із куполом і світловим ліхтарем. Середня нава і трансепт на фасадах виділені напівкруглими виступами, увінчаними високими пластичними фронтонами.





*Успенський собор в Охтирці. Інтер'єр. Фото Ф. Микуніцького 1914 р.*

Фасади собору досить статичні й урівноважені, поділені горизонтальним гуртом на два яруси. Великі прямокутні вікна також розміщено у два яруси. Вінчала композицію восьмигранна двозаломна баня параболічних обрисів.

Успенський собор в Охтирці започаткував оригінальний слобожанський тип мурованих храмів, вплив якого поширився за межі регіону. Цей тип у середині 18 ст. розвинувся у двох різних регіонах України — Слобожанщині (Покровський собор в Охтирці) та Наддніпрянщині (собори Різдва Богородиці у Козельці та Антонія і Феодосія у Василькові).

Тим цікавіше, що Успенський собор в Охтирці згадує в одному зі своїх філософських діалогів Г. Сковорода, пояснюючи взаємозв'язок тварного і нетварного, тобто коду й інформації: «Если видишь на старой в Ахтырке церкви кирпичь и вапну, а плана ея не понимаешь, как думаешь — усмотрел ли и узнал ея? — Никак! Таким образом, одну только крайнюю и последнюю наружность вижу в ней, которую и скот видит, а симметрии ея, или пропорции и размера, который всему связь и голова

матеріалу, понеже в ней не разумею, для того и ея не вижу, не видя ея головы».<sup>51</sup>

Тут Успенський собор, зведений з цегли й вапна, названо «старою церквою». Так сказано на противагу новій церкві, якою був нещодавно завершений мурований Покровський собор. Його збудовано в 1753–1768 рр. за проектом архітектора Д. Ухтомського<sup>52</sup>. Це рідкісний, тільки на Слобожанщині відомий тип тридільного храму з тринавовою чотиристовпною центральною частиною. Прототипом слугував той самий Успенський собор, розташований неподалік. В об'ємно-просторовій структурі нової споруди поєднано три типологічні схеми: тридільного триверхого храму, поширеного в народній архітектурі; центричного дев'ятидільного одностовпного; хрестовокупольного храму, типового для Княжої доби і для попередніх етапів розвитку архітектури Гетьманщини. Будівля строго симетрична і складається з квадратного в плані двоярусного бабинця; центрального тринавового, чотиристовпного, дев'ятидільного восьмерика; квадратного у плані вівтаря. Усі вони однакової висоти, підведені під єдиний карниз. Домінує центральний восьмигранник. Чотири масивні, квадратні пілони поділяють його на поздовжню середню наву, що по ширині дорівнює бабинцю і вівтарю, та вдвічі вужчі бічні нави. Усе це утворює дев'ятидільну центричну структуру. На пілони спираються широкі попружні арки, які несуть центральний світловий восьмерик, увінчаний восьмилотковим зімкнутим склепінням параболічних обрисів із ліхтарем. Висота центрального верху в інтер'єрі 39 м, а загальна висота до хреста — 46 м. Головною темою інтер'єру є глибинно-просторова перспектива, підкреслена ритмом пілястр і арок. У центрі храму панує щедро освітлений підкупольний простір, що надає центричності композиції інтер'єру і привносить у нього другий — центричний — принцип розвитку внутрішнього простору. Усе штукатурне ліплення інтер'єру відзначається витонченістю й делікатністю пластичного вирішення. Зовні всі фасади вирішені рівноцінно, проте композиційний акцент зроблено на західний, що підкреслює велика аркова ніша, поділена балконом на два яруси. В образі собору підкреслено єдність і кристалічну чіткість його строгих гранчастих об'ємів.

<sup>51</sup> Попович М. Нарис історії культури України. Київ : АртЕк, 1998. С. 263.

<sup>52</sup> Таранушенко С. Пам'ятники архітектури Слобожанщини XVII–XVIII віків // Питання історії архітектури та будівельної техніки України. Київ : Держбудвидав УРСР, 1959. С. 63–64.



*Покровський собор у Охтирці. Фото В. Вечерського*

Покровський собор в Охтирці є унікальним витвором Слобожанської регіональної школи монументальної архітектури доби бароко, високохудожнім і неповторним за композицією. Він визначав історичну та архітектурну своєрідність Охтирки у часи Г. Сковороди і зберіг це значення дотепер.

А за 5 км на захід від обох згаданих храмів є унікальна місцевість, у якій Г. Сковорода пережив містичне осяяння в один із серпневих днів 1770 р.. Він докладно описав цей незабутній досвід у листі до свого учня М. Ковалинського. Події передувало перебування Г. Сковороди у Києві, де з травня 1770 р. він протягом трьох місяців мешкав у Китаївській пустині, якою тоді керував його двоюрідний брат І. Звіряка. У серпні 1770 р., ідучи



*Китаївська пустинь у Києві. Фото В. Вечерського*

містом, Г. Сковорода мав видіння, яким передбачив початок епідемії чуми в Києві. Вона і справді розпочалася 03.09.1770, убивши понад 6 тисяч киян тільки на Подолі. Гнаний жахливим передчуттям, філософ швидко подався геть із міста на Слобожанщину і за два тижні зупинився в околицях Охтирки в Охтирському Троїцькому монастирі. Там, вийшовши вранці у монастирський сад, він раптово пережив особливий момент зміни свідомості, під час якого не відчував ні рук, ні ніг і ніби увесь був із вогню, який шугав по колу. Після того він, за власними словами, у зворушливій гармонії присвятив себе синівській покорі Божому Духу.

Усе це відбувалося в особливому місці — на Охтирському городищі поблизу с. Чернеччини. Це покритий дубовим лісом останець правого берега р. Ворскли, що підноситься на 40 м над заплавою. Вершина городища — овал 100 × 280 м у плані, витягнутий з південного заходу на північний схід. Із північного боку є старовинний оборонний вал, навколо якого виявлено археологічний культурний шар 9–12 ст. Дзвіниця, яка збереглася від старого монастиря, сьогодні є архітектурною домікантою в ландшафті.

Це місцина з особливою історією. 1641 р. на городищі заснували прикордонне (між Московським царством і Річчю Посполитою) місто Ахтир (Ахтирськ; попередник м. Охтирки), зруйноване 1652 р. Його укріплення склалися із земляного валу і мали 6 бастіонів. 1654 р. у південно-західній



*Місце містичного осяння Г. Сковороди – Охтирське городище з залишками Охтирського Троїцького монастиря. Фото В. Вечерського 1987 р.*

частині покинутого городища 40 ченців Лебединського Троїцького монастиря, котрі на чолі з ігуменом Іоаннікієм прийшли з Правобережжя (тепер с. Лебедин, Звенигородський район, Черкаська область), заснували монастир, первісно названий Благовіщенським. Його дерев'яні споруди (Благовіщенську церкву, трапезну, келії) та укріплення зведено в 1671–1676 рр. У першій чверті 18 ст. ктитором монастиря став духівник царя Петра I священник Т. Надаржинський, коштом якого в 1724–1727 рр. збудовано мурований Троїцький собор. Тоді ж монастир перейменовано на Троїцький і оточено цегляним оборонним муром. 1741 р. споруджено муровані: оборонну дзвіницю за взірцем дзвіниці Покровського собору в Харкові, трапезну з церквою святих Петра і Павла, келії. Навколо був сад і дубовий гай, що спускався до берега р. Ворскли. Таким був монастир тоді, коли в ньому тимчасово замешкав Г. Сковорода.

Пізніше розпочалися руйнівні процеси: 1788 р. під час секуляризації монастирських маєтностей монастир ліквідовано, його мури, трапезну церкву і корпуси келій розібрано на цеглу. Собор став парафіяльним храмом для ближніх сіл Чернеччини і Доброславівки. У 1842 р. монастир відновлено, 1844 р. збудовано новий мур із брамою, теплий храм Різдва Богородиці, корпуси келій. На схилі монастирської гори облаштували вхід у печери. Удруге монастир зліквідовано у 1920-х роках, після чого тут містилася дитяча колонія. У 1940-х роках зруйновано собор і всі споруди за винятком оборонної дзвіниці. У повоєнну добу тут містився дослідний полігон оборонного підприємства. Монастир формально відновлено в 2002 р.: відремонтовано дзвіницю, побудовано сучасні споруди храмів і келій. Тепер це чоловічий монастир Української православної церкви Московського патріархату.

Із творів Г. Сковороди ми знаємо, яким уважним читачем Біблії він був. Проте якщо згадати знаменитий вислів В. Гюго про те, що людство має дві Біблії: паперову й кам'яну, тобто писемність й архітектуру, то напрошуються певні паралелі. Ще в часи навчання нашого майбутнього філософа у Києво-Могилянській академії тамтешні викладачі, йдучи в річищі європейської традиції від часів Середньовіччя, вважали, що сам Бог за професією є архітектором. Про це свідчать такі тогочасні висловлювання, зафіксовані в конспектах спудеїв, як «Найвищий архітектор всього світу, Бог всемогутий». Візуально цей образ чудово передає славнозвісна мініатюра 1250 р. «Бог як архітектор Всесвіту» з французької «Bible Moralisée». Тож





«Бог як архітектор Всесвіту». Мініатюра з «Bible Moralisée»  
(Франція, 1250 р.)

цілком слушно послідовники й дослідники вбачали у Г. Сковороді душу, здатну піднятися над дріб'язковістю у сферу нескінченного, щоб натхненно споглядати Творця у величі Його творіння. Сам же мислитель рекомендував із видимого пізнавати невидиме; навчав, що «не любить серце, не бачачи краси», а природа прекрасного така, що чим більше на шляху до нього трапляється перешкод, тим більше воно вабить. У цьому проглядається глибоке розуміння архітектури як мистецтва, що створює красу навколишнього світу, через яку людина може углядіти образ Творця.



Наукове видання

# МОДУСИ СВІТІВ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

(до 300-річчя від дня народження Г. Сковороди)

## ЗБІРНИК СТАТЕЙ

*Упоряд., заг.ред. д. і. н., проф. А. М. Киридон*

*Художнє оформлення та комп'ютерне верстання  
М. Б. Гутман*

Формат 60 84/16.  
Ум. друк. арк. 12,55.

